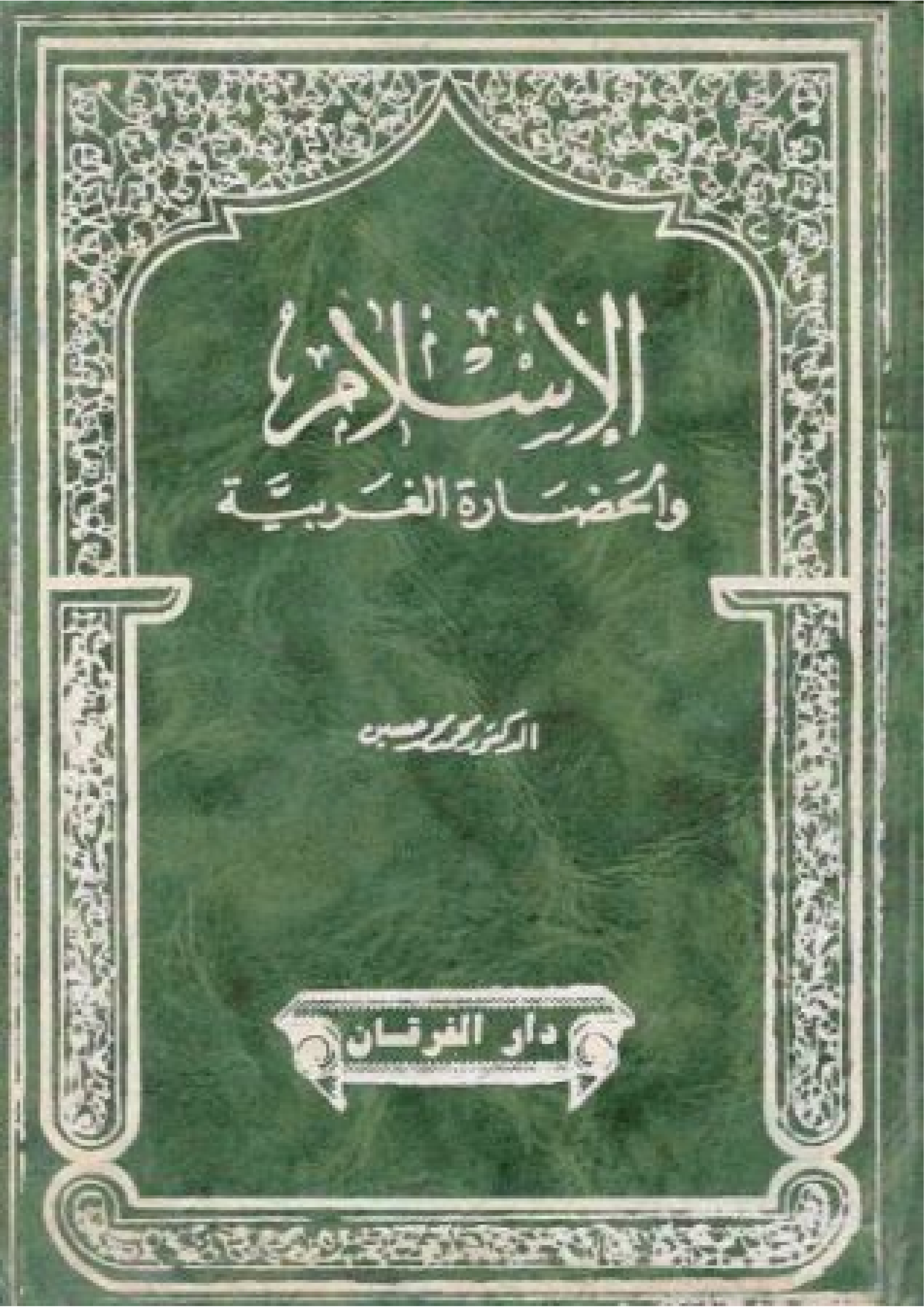
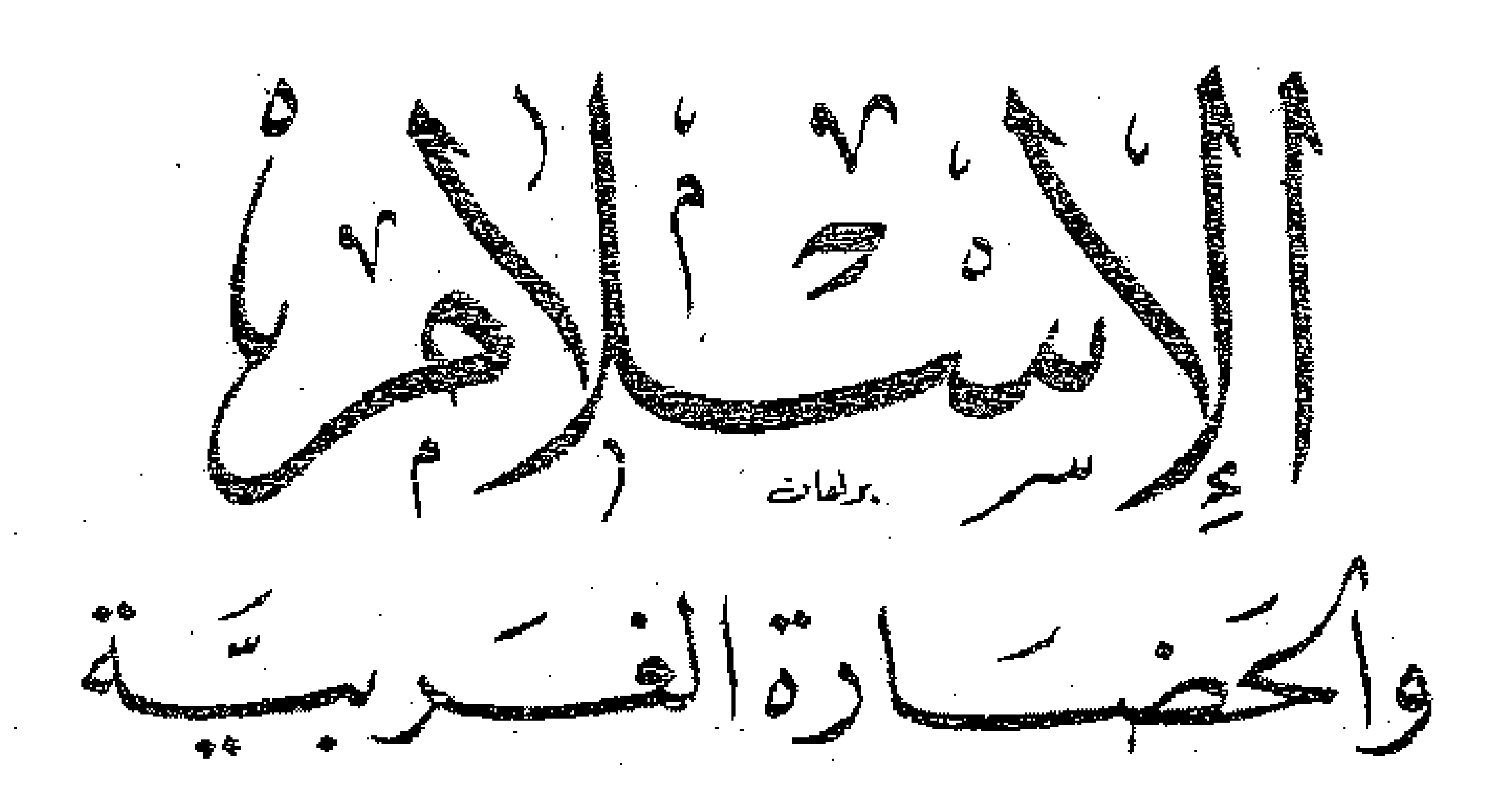

الإسلام
والحضارة الغربية
الدكتور محمد محمد حسين
دار الفرقان




الدكتور محمد محمد حسين



# مقدمة

الحمد لله العليم الحكيم ، القائل في كتابه العزيز ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً . وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً ، وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِيمَا آتَاكُمْ . فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ . إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [المائدة : ٤٨] ، والمَنزِّل فيما أوحى إلى نبيه الكريم ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكاً هُمْ نَاسِكُوهُ . فَلَا يُنَازِعُنَّكَ فِي الأَمْرِ . وَادْعُ إِلَى رَبِّكَ ، إِنَّكَ لَعَلَى هُدًى مُسْتَقِيمٍ﴾ [الحج : ٦٧] . والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين والمرسلين ، المنزَّل عليه من ربه ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ، وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي ، وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلَامَ دِيناً﴾ [المائدة : ٣] .

وبعد : فإن موضوع هذا الكتاب هو « الإسلام والحضارة الغربية » . أما الإسلام فهو شِرعة هذه الأمة ومنهاجها كما أوحاه الله إلى رسوله المبعوث إليهم رحمةً منه وفضلا ، يأخذون ما آتاهم ، وينتهون عما نهاهم ، يتخذون وحيه المجموع في كتابهم إماماً لا يأتمُّون بسواه ، ولا تطمحُ أبصارُهم إلى غيره ، ولا تَنْزع قلوبهم إلى ما عداه ، عرفوا وجهَ الحكمَة فيما يأخذون وما يَدعون أو لم يعرفوه ، إيماناً وتسليماً ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ . وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾ [الأنعام : ١٥٣] .

أما الحضارة ( بفتح الحاء وبكسرها ) فهي ـ لغةً ـ الإقامة في الحَضَر ، والحضر خلاف البَدْو ، وبهذا المعنى استعملها القُطَامي الشاعر في قوله ، مفتخراً ببداوة قومه ، مستخفّاً بساكني القرى والمدن :

فَمَنْ تَكُنِ الحَضَـارَةُ أَعْجَبَتْـهُ فـأيَّ رِجالِ بَادِيَـةٍ تَـرَانَـا !؟

وهي تَطلق الآن ـ اصطلاحاً ـ على كل ما ينشئه الإنسان في كل ما يتصل بمختلف جوانب نشاطه ونواحيه ، عقلاً وخُلُقاً ، مادةً وروحاً ، دنيا وديناً . فهي ـ في إطلاقها وعمومها ـ قصة الإنسان في كل ما أنجزه على اختلاف العصور وتقلب الأزمان ، وما صُوِّرت به علائقه بالكون وما وراءه . وهي ـ في تخصيصها بجامعة من الناس أو أمة من الأمم ـ تراثُ هذه الأمة او الجماعة على وجه الخصوص ، الذي يميِّزها عن غيرها من الجماعات والأمم . وهي بهذا المعنى الإصطلاحي نظير المدينة ، التي هي في أصل الاستعمال سكنى المدُن ، والتي تقابل الكلمة الأوربية (Civilization) . والحضارة بهذا المعنى أعم من الثقافة ، التي تطلق على الجانب الروحي أو الفكري من الحضارة ، بينما تشمل الحضارة الجانبين الروحي والمادي ، أو الفكري والصناعي ، كأنما لوحظ فيها أن النشاط البشري في مختلف جوانبه ومواهبه يكون في أرقى حالاته في الحواضر و والمدن ، وأن سكنى الحواضر مرحلة أكثر تقدماً من سكن البادية . والكلمة ـ بهذا المعنى الاصطلاحي ـ قديمة في الاستعمال العربي ، وليست ترجمة للكلمة الأوربية (Civilization) . فقد استعملها ابن خلدون في مقدمة تاريخه ، حين كتب فصولاً متعددة عن ( العمران في البدو وفي الحضر وطبائع كل منهما ) وعن ( إنتقال الدولة من البداوة الى الحضارة ) وفي ( أن الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره ، وأنها مؤذنة بفساده ) .

والحضارة بهذا المعنى الاصطلاحي عند ابن خلدون أضيق من الحضارة بالمعنى الاصطلاحي الحديث ، لأنها لا تصور إلا الجانب المترَف من النشاط البشري ، ولا تُدخِل فيه النشاط الديني والخلقي والعقلي . يقول ابن خلدون : ( والحضارة كما علمت هي التفنن في الترف واستجادة أحواله ، والكَلَف بالصنائع التي تؤنِّق من أصنافه وسائر فنونه ، ومن الصنائع المهيئة للمطابخ أو الملابس أو المباني أو الفُرُش أو الآنية ولسائر أحوال المنزل . . . وإذا بلغ التأنق في هذه الأحوال المنزلية الغاية تبعه طاعةُ

الشهوات ، فتتلون النفس من تلك الفوائد بألوان كثيرة لا تستقيم حالُها معها في دينها ولا دنياها ) .

والحضارة بهذا المعنى عند ابن خلدون أحدُ شطري العمران ، الذي قسمه إلى بدوي ومدني ، وتصوُّرُه للحضارة بهذه الصورة فرعٌ من تصوره لفضل البدو على الحَضَر ، في الفصول التي كتبها في تفضيل أهل البدو على أهل الحَضَر ، مثل ( فصل في أن البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر ) و ( فصل في أن أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر ) و ( فصل في أن معاناة أهل الحضر للأحكام مُفسِدة للبأس فيهم ذاهبة بالمَنَعَة عنهم ) .

أما « الغرب » فهو اصطلاح حديث ، جرينا فيه على ما اصطلح عليه الأوربيون في عصور الاستعمار ، من تقسيم العالم إلى « شرق » و « غرب » ، يعنون بالغرب أنفسهم ، ويعنون بالشرق أهل آسيا وإفريقية ، الذين كانوا موضع استعبادهم واستغلالهم ، وجرينا نحن من بعدُ على هذا الاستعمال . والكلمة إن كانت حديثة اصطلاحاً واستعمالاً فهي قديمة في مفهومها ودلالتها . فقد كان في العالَم من زمن قديم قوتان تصطرعان وتتنازعان السيادة ، إحداهما في الشرق ، والأخرى في الغرب . تمثَّل ذلك في الصراع بين الفرس والروم ، ثم في الصراع بين المسلمين والروم ، ثم في الصراع بين المسلمين والصليبيين ، ثم في الصراع بين العثمانيين والأوربيين ، مدًّا وجَزْرا ، ثم كان آخرَ فصول هذه الملحمة الصلاتُ بين الشرق ممثَّلا في آسيا وإفريقية ،وبين الغرب ممثَّلا في أوربا وأمريكا . وهي صلاتٌ متنوعة ، بعضُها ثقافي ، وبعضها اقتصادي ، وبعضها سياسي .

وموضوع هذا الكتاب هو هذه الحلقة الأخيرة من صلات الشرق والغرب ، التي جرت أحداثها خلال القرنين الأخيرين ، في جانبها الثقافي ، وفي أثرها في الإسلام بصفة خاصة . وهي صلات تميزت عن الصلات الأخرى التي تمت من قبلُ بطابع معيَّن ، يرجع إلى ظروف هذا الاتصال التي تغاير كل ما سبقها من ظروف وملابسات ، فقد كان اتصال الإسلام بغيره من

الحضارات والثقافات دائماً تصال الغالب بالمغلوب ، أو اتصالَ النِّدِّ بالنِّدِّ .
أما اتصاله بالغرب في هذه الفترة الأخيرة ، فقد كان اتصالَ المغلوب بالغالب . والمغلوب ( مُولَعٌ أبداً بالاقتداء بالغالِبِ في شعاره وزيِّه وبِخُلقه وسائر أحواله وعوائده ) كما يقول ابن خلدون .

والموضوع طويل متعدد الجوانب ظهرت فيه عشرات الكتب التي كتبها المستشرقون في تطور الفكر الإسلامي الحديث ، وفي تتبع أثر التغريب ، أو ما يسمونه الـ (Westernization) في مختلف بلاد المسلمين ، يُعِينون بذلك المخطِّطين من رجال الاستعمار على التقدير الصحيح ، وعلى مراجعة ما كان ، ورَصْدِ ما سيكون ، من مخطَّطاتهم . ولم يكن قصدي في هذه الفصول إلى أن أستقصي ذلك الموضوع المتشعب ، ولا أن أحصي مراحله ومجالاته ، ولكني قصدت إلى فتح هذا الباب الذي لم يَلِجْه العرب والمسلمون ، ولم يتنبهوا إلى أهميته وخطره ، على كثرة ما شَغَل الغرب وباحثيه في نصف القرن الأخير على الخصوص ، وفيما تلا الحرب العالمية الثانية على الأخص . وقد تتبعت في هذه الفصول ما طرأ على الفكر الإسلامي الحديث من تطور نتيجة اختلاطه بالفكر الغربي ، وبالحضارة الغربية منذ بدء المرحلة الأولى على يد رفاعة الطهطاوي ، وخير الدين التونسي وجمال الدين الأسد بادي المشهور بالأفغاني وتلميذه محمد عبده ، الى ما تلا ذلك من مراحل وتطورات بعد الحرب العالمية الثانية . وقد صورت هذا التطور من جانبيه : من جانبه الإسلامي : الذي سعى إلى اقتباس الصالح من الفكر الغربي المعاصر ليستعين به في نهضته التي يحاول فيها أن يلحق بركب الحضارة ، ومن جانبه الغربي : الذي يحاول ان يطبع العالم الإسلامي بطابعه الحضاري ، وأن يشجع على إيجاد فكر إسلامي متطور يُبَرِّر الأنماط الغربية ، التماساً لمحو الطابع المميز للشخصية الإسلامية ، ليستعين بذلك على إيجاد علائق مستقرة بينه وبين البلاد الإسلامية تخدم مصالحه .

والنواة الأولى لهذا الكتاب محاضرتان ألقيتهما في الكويت بدعوة من

وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في موسمها الثقافي الأول (١٣٨٥ هـ - ١٩٦٦ م) ظهرتا في الطبعة الأولى لهذا الكتاب التي صدرت عن دار الإرشاد ببيروت سنة ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٩م. ثم أعيد طبعها مصوَّرة عن دار الفتح ببيروت سنة ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣ م . وتتمثل هذه النواة الأولى مع بعض الإضافات في الفصول الثلاثة الأولى من هذه الطبعة . ثم إني ضممت إليها فصولاً ظهرت من قبل متفرقة ، رأيتُها متممة لموضوع هذا الكتاب وموضحة لبعض جوانبه . فالفصول الثلاثة التالية إلى نهاية الفصل السادس نُشرت من قبل في كتابي (حصوننا مهددة من داخلها) في باب « الدراسات الاسلامية » . وقد أسقطتها منه في الطبعة الرابعة وألحقتها بهذا الكتاب لأنها أدخَل في موضوعه وأليق به . والفصل التاسع : نشرته جامعة الإسكندرية ضمن مجموعة المحاضرات التي ألقيت في موسم العام الجامعي ١٣٧٩ هـ - ١٩٥٩ م ، ثم أعادت دار الإرشاد ببيروت نشره سنة ١٣٨٩ هـ تحت عنوان « الأدب العربي في ظل القومية العربية » . والفصلان السابع والثامن : محاضرتان ألقيتا في ليبيا بدعوة من جامعة طرابلس . ثم نشرتهما مجلة « الوعي الإسلامي » الكويتية . والكتاب في جملته صورة من سلسلة محاضرات ألقيتها في الرياض بدعوة من جامعة الرياض في جمادي الأولى ١٣٩٥ هـ ( أبريل ١٩٧٥ م ) .

وبالله التوفيق . ولا حول ولا قوة إلا به .

الدكتور محمد محمد حسين



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

# الفصل الأول

## البذورُ الأولى[1]

في العالم الإسلامي المعاصر ألوان من الصراع تستحق الدراسة والتأمل، وإذا كان الصراع السياسي والاقتصادي هو أبرز ما يستلفت النظر في هذه الصراعات، وقد يبدو للنظرة المتعجلة أخطرَها، فهو عند التأمل المتأني المتعمق يبدو أقل خطراً من الصراع الفكري والحضاري. ذلك لأن الظروف السياسية والاقتصادية كثيرة التقلب، سريعة التبدل، أما التغير الفكري والحضاري، فهو بطيء في سريانه وفي تفاعله، ولكنه في الوقت نفسه طويل المدى في تأثيره. فالتغير السياسي والاقتصادي قد يحدث فجأة بين عشية وضحاها بسبب انتصار حربي، أو بسبب تغير أشخاص ذوي فاعلية سياسية كبيرة أو ثقل دولي، أو بسبب ضغوط اقتصادية أو حربية أو نفسية لهذا أو ذاك من الأسباب، وفي هذه أو تلك من الصور والأساليب الظاهرة أو الخفية. وبمقدار ما هو سريع في التغير والتقلب، فهو سريع أيضاً في زوال آثاره، بحيث تبدو الأمور حين تزول أسباب التغير السياسي والاقتصادي وكأنه لم يكن. أما الصراع الفكري والحضاري، أو التفاعل الفكري والحضاري، فهو لا يتم بهذه السرعة، ولا يكاد الذين يعيشونه ويعاصرونه يدركون آثاره، فليس من السهل فصل الناس عما ألفوا من عادات وتقاليد، وما توارثوا من عقائد. وما أكثر ما عانى دعاة الإصلاح من ذلك في شعوبهم. بل ما أكثر ما عانى منه الأنبياء والمرسلون صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، والقرآن الكريم يصور ذلك في مواضع متفرقة بين ما ساقه من قصص الأنبياء والمرسلين، في مثل قوله تعالى:

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾

وقوله تعالى :

﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا اللَّهُ . جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ وَقَالُوا إِنَّا كَفَرْنَا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ . وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ . قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى . قَالُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ﴾ [ابراهيم : ٩ - ١٠]

وقوله تعالى فى صفة أهل جهنم :

﴿إِنَّهُمْ أَلْفَوْا آبَاءَهُمْ ضَالِّينَ فَهُمْ عَلَى آثَارِهِمْ يُهْرَعُونَ﴾ [ الصافات : ٦٩ - ٧٠].

وقوله تعالى :

﴿بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ . وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ﴾ [الزخرف : ٢٢ - ٢٣].

كل ذلك يبين بوضوح قوة سلطان العادات والتقاليد على الناس ، وأن النفس إذا ألفت شيئاً لم تكد تتحول عنه إلاّ في صعوبة بالغة ، وببطء شديد. فإذا حدث هذا التحول بعد لأي رسخ الطارىء المستحدث في النفس ، وازدادت قوة سلطانه على تكرار الممارسة ، ومع مرور الزمن ، وتعاقب الأجيال. من أجل ذلك كان التغير الفكري والحضاري إذا تم عميق الجذور ، صعب العلاج ، بقدر ما هو بطيء التفاعل والتحول ، لأنه لا يهجم على النفس دفعة واحدة ، ولكن النفس تتشربه آنا بعد آن ، ويسري فيها بطيئاً سريان الغذاء في الأبدان .

والفكري ظاهرة كونية تعمل على مَرّ الأزمان ،
ض ما يتضمنه قول الله تبارك وتعالى ﴿ولَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ
سدَتِ الأَرْضُ﴾ [البقرة : ٢٥١] وقوله تعالى ﴿كَذَٰلِكَ
﴾ [الرعد : ١٧] وقوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا
جَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ [الحجرات : ١٣].
نية تتقدم البشرية، فينقلُ بعضهم عن غيرهم أحسنَ
وتتخلص من عناصر الضعف وعوامل التخلف التي
الأجيال، نتيجةً لما تصاب به الجماعات البشرية من
ب الترف . تعملُ هذه الظاهرة الكونية والسُّنة الإلهية
راضين بمحض رغبتهم واختيارهم في السلم من آثار
كارهين مضطرين في أزمان الحرب بتأثير الغزو. واللَّهُ
ام بين الناس ، فتبدو الأمم في فترة من فترات تاريخها
نها تبدو في فترة أخرى متأثرة في حال ضعفها، وإن
خلو من التأثر، وفي حال ضعفها لا تخلو من التأثير،
ت على سواء ، فالأمة القوية المتماسكة لا تأخذ في هذا
ها ، ويُبرز خصائصها التي تتميز بها ذواتُها، بينما تأخذ
اق إليها مما يَضرُ وما ينفع ، ومما يوافق مزاجها ويُقوّي
المزاج ويضعف ذلك الكيان، وينتهي بها الأمر إلى أن
قوامها ، ثم تنماع وتذوب، او تضمحلُّ وتفنى . بل
ة أن يكون مَيلُها في هذا الصراع إلى نقل أسوأ ما عند
عو إليه الشهوات، ومما يُغري بالراحة والاسترخاء من
سهله، ولأنها لا تجد في نفسها من الهمّة والعزم ما
الكفاح وجهاد النفس وحملها على ما تكره من الدأب
أفاد المسلمون من هذا الصراع حين كانوا أمة قوية
بينما خسروا في الصراع المعاصر الذي نقلوا فيه ما نقلوا
ضعف يتوهمون فيه أن كل ما عند غيرهم من الغُزاة



تَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ

ادٍ وَثَمُودَ وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَا
أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ وَقَالُوا إِنَّا
يْهِ مُرِيبٍ . قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي
لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ
نْ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا

مْ يُهْرَعُونَ﴾ [الصافات :

آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ . وَكَذَٰلِكَ مَا
وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى

، والتقاليد على الناس ، وأن
صعوبة بالغة ، وببطء شديد.
لستحدَثُ في النفس، وازدادت
، وتعاقب الأجيال. من أجل
ن الجذور ، صعبَ العلاج،
م على النفس دفعة واحدة ،
بها بطيئاً سريان الغذاء في

وسوف أعالج في هذه المحاضرات بعض جوانب ذلك الصراع المعاصر، وأولُ ما أبدأ به هذه المحاضرات هو تتبعُ ذلك الصراع منذ بدئه في القرن التاسع عشر الميلادي .

في مختتم القرن الثامن عشر ومع مطلع القرن التاسع عشر الميلادي كان عصر النهضة في أوربا قد آتى ثماره في كل قطاعات الحياة العلمية والتطبيقية والاقتصادية، وكان من آثار ذلك تعاظم نفوذ كثير من الدول الغربية وانتشارُها في الآفاق، وتطلعُها إلى بسط نفوذها عن طريق الغزو الحربي والتوسع الاستعماري . وبمقدار ما كانت الدول الغربية آخذة في التقدم والصعود، كانت الدول الإسلامية وفي مقدمتها الدولة العثمانية آخذة في التدهور والانحلال، وكان اكتشاف قوى البخار والكهرباء والبترول واللاسلكي في القرن ١٩ ذا أثر كبير في توسيع المسافة بين قوة الغرب ، وضعف البلاد الإسلامية. وفي خلال هذا القرن احتل الهولنديون أندونيسيا ، واحتلت إنجلترا الهند ، واحتلت روسيا أواسط آسيا الإسلامية، واحتلت فرنسا شمال إفريقية. وكانت تركيا مهددة بروسيا التي تطمع في الوصول إلى البحر الأبيض عن طريق الدردنيل والبسفور. وكانت البلاد العربية موضع طمع الاستعمار الإنكليزي والاستعمار الفرنسي اللذين ينتظران انحلال الدولة العثمانية وسقوطها لينقضّا عليها ، ويقتسماها بينهما . وكانت إيران موزّعة بين مطامع الإنكليز والروس، وكانت مصر قد وقعت تحت وطأة الغزو الفرنسي الذي اضطر لمغادرتها بتأثير المنافسة الاستعمارية بين فرنسا وإنكلترا .

وأمام هذا الشعور بالخطر بدأ الإحساس بضرورة تعزيز الجيوش في البلاد الإسلامية، وتطلع المسلمون إلى الأخذ بأساليب البلاد الغربية في تنظيم جيوشها وتسليحها، ولكنهم حين تطلعوا إلى ذلك ، وجدوا أن هذا الهدف الحربي لابد أن تصاحبه نهضة علمية . أدركوا أن الغرب قد سبقهم بآماد بعيدة ، وأن الأمر ليس بالسهولة التي يتصورونها ، فقد كانت الجيوش الغربية الحديثة تعتمد على خبرات علمية في الهندسة، وفي العلوم الطبيعية والكيميائية، وكانت ترعاها خبرات طبية وبيطرية ، وكانت هذه الخبرات جميعاً تحتاج إلى إعداد طويل في

نماذج من المدارس تختلف عن النماذج التي انتهى إليها التعليم في البلاد الإسلامية، حين أصبح مقصوراً على العلوم الشرعية وما تحتاج إليه مما كان معروفاً بعلوم الوسائل ، أي : أنّ العلوم الأخرى لم تكن تدرس إلّا لكي تكون وسيلة لفهم العلوم الشرعية وتطبيقها ، عند ذلك تطلع المسلمون إلى نقل العلوم الغربية- أو التي تفوّق فيها الغرب - لتحقيق هذا الهدف الحربي،وهم تحت وطأة الشعور بخطر وضعهم الحربي الضعيف. واتخذ هذا النقل طريقين : أُرسلت بعثات إلى البلاد الأوربية في بعض الأحيان ، واستُقدِم أساتذة وخبراء غربيون في أحيان أخرى للتدريس في المعاهد العلمية على اختلاف أنواعها ودرجاتها ، وللتخطيط للنهضة الحربية المأمولة .

ففي تركيا أنشأ سليم الثالث مدارس للحربية والبحرية ، واستقدم بعض المهندسين من السويد وفرنسا والمجر وإنكلترا للاستعانة بهم في إنشاء الصناعات الحربية وتدريب فرق الجيش على النُظم والأسلحة الجديدة ، وإدارة مدرسة الطوبجية، وتم إنشاء أول فرقة نظامية في الجيش التركي سنة ١٧٩٦م. ثم توقفت هذه المحاولة بعض الوقت عقب عزل السلطان سليم الثالث سنة ١٨٠٧ ، ولم تُستأنف إلّا بعد أن نجح خَلَفُه السلطان محمود الثاني في القضاء على الإنكشارية الذين كانوا يعارضون الإصلاحات ، سنة ١٨٢٦ .

وفي مصر كان محمد علي في ذلك الوقت أو بعده بقليل، يسلك الطريق نفسهُ محاولاً بناء نهضة حربية عقب تنصيبه والياً على مصر سنة ١٨٠٥، وأخذ في إنشاء جيش حديث مدرب على النظام الأوربي ، ودفعه ذلك إلى سلسلة من الإنشاءات في ميادين التعليم والهندسة والطب ، لسد احتياجات ذلك الجيش الحديث ، مستعيناً على ذلك باستقدام ضباط ومهندسين وأطباء من الأوربيين ، وبإرسال بعثات من طلبة الأزهر إلى أوربا .

ولم تلبث تونس أن اتجهت هذه الوجهة نفسها حين أحست بحاجتها إلى حماية نفسها من النفوذ الأجنبي المتزايد، فأنشأت جيشاً نظامياً ، وافتتح أحمد باشا باي الأول مدرسة للعلوم الحربية لتخريج ضباط وطنيين لهذا الجيش كان

يديرها أحد الإيطاليين، وكان يقوم بالتدريس فيها مدرسون من الإنكليز والفرنسيين والإيطاليين، ثم كان خير الدين باشا أول مدير وطني لها .

وفي إيران أدخلت أسرةُ القاجار التي حكمت إيران في القرن التاسع عشر النظم الأوربية العسكرية على جيشها ، وفتحت من أجل ذلك كلية للعلوم والفنون سنة ١٨٥٢ تسمى (دار الفنون)، قامت على أساس غربي ، وكان أساتذتها من الأوربيين .

كان اتصال الإسلام بالحضارة الغربية في هذه المرحلة محصوراً في الجانب المادي الآلي منها ، أو كذلك أُريد له أن يكون، ولم يكن يستهدف أصحابُه إلاّ وَصْلَ المسلمين بأسباب القوة ، لكي يكونوا أنداداً لأعدائهم . فإصلاحُ الجيش في تركيا جاء عقب هزائمها المتتالية أمام الجيوش الروسية التي أعاد بطرس الأكبر تنظيمها وتسليحها على النمط الأوروبي . والإنشاءاتُ الحربية الجديدة في مصر جاءت عقب هزيمتها أمام جيوش نابليون ، التي أدهشت المسلمين بفنونها العسكرية الجديدة . وتنظيمُ الجيش في تونس وإنشاء مدرسة العلوم الحربية جاء عقب احتلال فرنسا للجزائر سنة ١٨٣٠[١] . وإدخال النظم العسكرية الأوروبية في الجيش الإيراني جاءت عقب ازدياد الضغط السياسي والاقتصادي من جانب روسيا وبريطانيا .

إلى هذا المدى ، وفي هذه الحدود ، ولهذا الهدف السليم، لم يكن هناك مجال لقيام تعارض بين الإصلاح وبين الإسلام ، لأن الأمر كان بعيداً عن أن يمس نُظُمَه أو قِيَمَه . ولكن الأمور لم تسر على ما أريد لها أن تكون . فمع النظم الحربية الجديدة تسربت نظريات سياسية وعناصرُ حضارية وثقافية غربية . فقد استلزمت الإصلاحات العسكرية الجديدة إصلاحاً في نظم التعليم وفي برامجه، واستلزمت ترجمة كثير من الكتب الأوروبية في مختلف العلوم والفنون ، واستلزمت استقدام خبراء ومدرسين من الأجانب، كما استلزمت إرسال بعوث علمية إلى مختلف المعاهد الأوربية .

---

(١) أنشأها أحمد باشا باي الأول الذي تولى الحكم ١٨٣٣ .

على أن بعض حكام المسلمين كان يتجاوز بالإصلاح حدود الاحتياجات الحربية والتنظيم الصناعي والاقتصادي والإداري، ويعملون على أن تصبح بلادهم جزءاً من العالم الغربي، فالسلطان محمود الثاني الذي قضى على الأنكشارية كان يترسم خطى الحضارة الغربية في كل شيء، فاستبدل الطربوش الرومي بالعمامة ، وتزيا بالزي الأوربي وأمر بأن يكون هو الزيَّ الرسمي لكل موظفي الدولة ، العسكريين منهم والمدنيين ، وأسس وساماً دعاه وسام، الافتخار. ثم جاء ابنه عبد المجيد فسار على منوال أبيه ، وأصدر عقب توليته المنشور المعروف باسم (فرمان الكلخانة) في سنة ١٢٥٥ هـ (١٨٣٩)م ، الذي رسم فيه طرق الإصلاح الجديد وبين قواعده ، وفي مقدمتها الحرية الشخصية، والحرية الفكرية، وتسوية غير المسلمين بالمسلمين، والذي كان بدايةً للعصر المسمى بعصر (التنظيمات). وفيه تَوالَى صدورُ القوانين واللوائح المقتبسةِ من الحضارة الغربية، فأنشئت المَصَارف، وتعاقدت الدولة معها على قروض نظير أرباح ، وأُدخلت نظم إصلاحية على السجون (حسب ما تقتضيه الإنسانية والعدالة)، وسمح لغير المسلمين أن يلتحقوا بالخدمة العسكرية. ثم صدرت آخرَ الأمر(مجلّةالأحكام العدلية)في سنة ١٢٨٦ هـ(١٨٦٩م)،ليُعمَل بها في المحاكم النظامية التي أنشأها السلطان عبد العزيز وقتذاك . وفي ذلك الوقت كان الخديوي إسماعيل المعاصرُ للسلطان عبد العزيز يسير سيرته في إدخال الحضارة الغربية وترسم خطاها . وقد التقيا معاً في باريس سنة ١٢٨٤ هـ (١٨٦٧م) حين لبَّيا دعوة الإمبراطور نابليون الثالث لحضور المعرض الفرنسي العام .

ومع حرص بعض المصلحين من ولاة أمور المسلمين على أن يجري الإصلاح في حدود الخبرات الفنية التي تتصل بالجيش والصناعة والزراعة والاقتصاد والتنظيم الإداري ، فإن الأمور قد تجاوزت الحدود التي أرادوها وقدروها . فلم يكن في تقدير محمد علي أن يتعلم مبعوثوه أكثر من الخبرات التي بعثوا لتحصيلها ، ولذلك كانوا يوضعون تحت رقابة دقيقة . وحين سأله بعض المبعوثين أن يسمح لهم بجولة ليتعرفوا على الحياة الفرنسية، رفض في حزم صارم

ان يجيبهم إلى ما يطلبون . ولكنّ ذلك كله لم يحل دون دخول الأفكار الأوربية الجديدة التي لم يُرِدْها مع المهارات الفنية التي أرادها، فقد كان هؤلاء المبعوثون الذين أُرسل أكثرهم إلى فرنسا يقرؤون الكتب الفرنسية. ويشاهدون الحياة الفرنسية في أحفل العصور بالصراع الفكري الذي يصحب الثورات ، وكانت فرنسا تعيش في أعقاب الثورة الفرنسية وما صاحبها وتلاها من قلق فكري وروحي لم يبلغ نهاية مداه . وقد احتل هؤلاء المبعوثون من بعدُ مكان الصدارة والقيادة في مختلف الميادين وبدءوا يترجمون منذ ١٨٣٠ وينشرون كتباً في غير ما تخصصوا فيه من فنون . ومع المعلمين الذين استقدمهم محمد علي للمدارس، ومع الفرنسيين منهم بخاصة ، جاءت أفكار فولتير وروسو ومونتسكيو، الذين وُجدت مؤلفاتهم في مكتبة إحدى المدارس المصرية في سنة ١٨١٦.

وقد تعاون العائدون من أعضاء البعثات في مصر مع البعثة الفرنسية من أتباع سانت سيمون التي استقدمها محمد علي في العقد الرابع من القرن التاسع عشر، فأقامت في مصر بضع سنوات ، تنظّم مرافق الدولة في مختلف النواحي الهندسية والطبية والتعليمية . وكان تلاميذ سانت سيمون متأثرين بآرائه الثورية في تنظيم المجتمع على أساس علمي يحل فيه العقل أو رهبانية العلم ـ على حد تعبير سانت سيمون ـ محل الدين . ومن الحق أن هذه النظريةَ وأمثالها لم تكن تروق في نظر الحاكم الذي لم يكن يريد إلا الحصول على أسباب القوة الحربية والاقتصادية التي هي في نظره سر تفوق أوربّا . ولكن طول معاشرة المصريين لأعضاء هذه البعثة لا بد ان يترك أثراً في تفكيرهم .

وتأثّر أعضاء البعثات بما شاهدوه في المجتمع الأوربي واضح فيما كتبوه أثناء إقامتهم في أوربا أو بعد عودتهم منها . ونستطيع أن نلمس ذلك على سبيل المثل في عضوين من الجيل الأول لهؤلاء المبعوثين ، أحدهما مصري أقام في باريس خمس سنوات من (١٨٢٦ إلى ١٨٣١) وهو رفاعة الطهطاوي ، والآخر تونسي أقام في باريس أربع سنوات (١٨٥٢ ـ ١٨٥٦) وهو خير الدين التونسي .

نستطيع أن نجد فيما كتبه كل منهما آراء مشتركة ، هي صدى لتفكير

القرن الثامن عشر في أوربا ، وفي فرنسا الثائرة بوجه خاص ، وهي آراء تظهر للمرة الاولى في المجتمع الإسلامي، ربما ردّداها عن حسن قصد دون أن يسبرا أغوارها البعيدة او يتعمقا حقائقها، ولكنهما على كل حال قد وضعا البذور التي تعهّدها مَنْ جاء بعدهما بالسقي والرعاية حتى نمت وضربت جذورُها في الأرض. وربما عُرِضَت بعضُ هذه الآراء عرضاً سريعاً عاجلاً قد يبدو ضئيل الخطر . ولكن أهمية الطهطاوي وخير الدين ترجع إلى أنهما قد جلبا هذه البذور الغربية وألقياها في التربة الإسلامية .

للمرة الأولى في البيئة الإسلامية نجد كلاماً عن الوطن والوطنية وحب الوطن بالمعنى القومي الحديث في أوربا ، الذي يقوم على التعصب لمساحة محدودة من الأرض، يراد اتخاذُها وحدة وجودية، يرتبط تاريخُها القديم بتاريخها المعاصر، ليكوّنا وحدة متكاملة ، ذاتَ شخصية مستقلة ، تميزها عن غيرها من بلاد المسلمين وغير المسلمين . وللمرة الأولى نجد اهتماماً بالتاريخ القديم يوجّه لتدعيم هذا المفهوم الوطني الجديد . وللمرة الأولى نجد عند كل من الطهطاوي وخير الدين كلاماً عن الحرية بوصفها الأساس في نهضة أي أمة وفي تقدمها. ولأول مرة نجد دعوة إلى وضع مدوَّنة فقهية واضحة محدودة، في صورة موادّ قانونية، على نمط المدوَّنات القانونية الأوربية . ولأول مرة تُنقَل إلى المسلمين النظرياتُ الثورية التي تريد أن تناقش الحكام الحساب فيما عليهم من واجبات ، وتبصِّرَ الشعوب بما لهم من حقوق. ولأول مرة نرى عَرْضاً للنظم الاقتصادية الغربية التي تقوم على المصارف والشركات. عرْضاً يبدو مجرداً من التعليق في بعض الأحيان، ومشوباً بالإعجاب والتساؤ ل عن إمكان تطبيقه بين المسلمين في أحيان أخرى . ونرى بعد ذلك كلاماً كثيراً عن المرأة ، لا شك أنه من وحي الحياة الاجتماعية الأوربية ، مثلَ تعليمِ الفتيات ، ومنعِ تعدد الزوجات ، وتحديدِ الطلاق ، واختلاطِ الجنسين .

وسنحاول في إيجاز أن نقدم بعض نماذج من الموضوعات التي أشرنا إليها ، كما تبدو في كتاب الطهطاوي «تخليص الإبريز في تلخيص باريز»، الذي كتبه أثناء إقامته في فرنسا ، وعرضه على أستاذه (جومار) قبل أن ينشره بعد

عودته ، وكما تبدو في كتابيه اللذين ألفهما بعد ذلك في عصر إسماعيل «مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية» و «المرشد الأمين للبنات والبنين» ، وهما كتابان تعليميان ألفهما لكي يوضعا بين أيدي الناشئة الذين تزايد فيهم عدد البنات ، كما هو واضح من عنوان الكتاب الثاني . ثم نحاول أن نقدم بعض هذه النماذج من الكتاب الوحيد الذي خلفه خير الدين التونسي «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك» ، ومن مقدمته على وجه الخصوص ، التي أراد أن يوجز فيها خلاصة آرائه في أسباب نهضة الأمم وانحطاطها ، على نحو ما فعله ابن خلدون في مقدمة تاريخه . والتجاوُبُ بين الرجلين واضح من إشادة كل منهما بصاحبه ، فالطهطاوي ينوه بخير الدين في «مناهج الألباب» ، وخير الدين ينوّه بالطهطاوي في مقدمة «أقوم المسالك» .

تكلم الطهطاوي في مقدمة كتابه «مناهج الألباب» عن حب الوطن والتعلق به ، ووجوب الاهتمام «بالمنافع العمومية التي تعود بالثروة والغنى وتحسين الحال وتنعيم البال على عموم الجمعية ـ ص ٨» . وأشاد بموقع مصر وخصبها وتوافر أسباب التمدن لها ، وما كان من قديم مجدها ، وأورد كثيراً من الأقوال المأثورة في (حب الوطن) ، بين حديث شريف ، أو كلام يعزى إلى أصحاب رسول الله ﷺ ، أو حكمة مشهورة أو شعر ، وبيّن أن الوطن جامعة تجمع ساكنيه على اختلاف الأديان ، حين قال : «فجميعُ ما يَجِبُ على المسلم للمسلم ، يجب على أعضاء الوطن ، من حقوق بعضهم على بعض ، لما بينهم من الأُخوة الوطنية فضلاً عن الأخوة الدينية . فيجب أدباً لمن يجمعهم وطن واحد ، التعاونُ على تحسين الوطن وتكميل نظامه ، فيما يخص شرف الوطن وغناه وثروته ، لأن الغنى إنما يتحصل من انتظام المعاملات ، وتحصيل المنافع العمومية ، وهي تكون بين أهل الوطن على السوية ، لانتفاعهم جميعاً بمزية النخوة الوطنية ـ ص ٩٩» ثم أيد رأيه بكلام للإمام ابن حجر في أن ظُلْم الذِّمّي حرام ، وعقّب عليه بقوله : «وهذا يؤيد ما قلناه من أن أُخُوّة الوطن لها حقوق ، ولا سيما وأنها يمكن أن تؤخذ من حقوق الجار ، مما للجار على جاره ، خصوصاً من يقول بأن أهل الحلّة كلهم جيران» .

وفي الكتاب بعد ذلك صور مختلفة لمجد مصر في عصر الفراعنة ، منثورة في مواضع متفرقة من الكتاب ، تساق في أسلوب الفخر والاعتزاز . فهو ـ على سبيل المثال ـ حين يتكلم عن ضرر البطالة والكسل، يقدم صورة من نشاط المجتمع الفرعوني القديم، الذي يتجلى فيما خلفوه من آثار ضخمة ، ويتكلم عن التماثيل التي تصور الكسل في صورة بغيضة ، والتي كانوا ينصبونها في الميادين العامة (ص ١٢٠ ـ ١٢١) . ويشيد في موضع آخر بتقدم مصر وغناها وامتيازها في المعارف على عهد الفراعنة ، وما تدل عليه آثارهم ومخلّفاتهم وقوانينهم من الثروة والقوة واتساع العمران والتمسك بالفضائل الخلقية، ثم يقول : «فمنه يُعلَم أنه كان بمصر إذ ذاك أحكام عادلة وقوانينُ مرتَّبةٌ وحدودٌ مشروعة خالية من الأغراض والنفسانيات وهي نتيجة التمدن العام» . ويقول «فلا يبعد على مصر في هذا العصر أن تَستجلبَ السعادة، وتكتسبَ من القوة المِلِّيَّة الحسنى وزيادة ، وتتحصلَ من وسائل الغنى على مقاصد الإفادة والاستفادة، لأن بِنْيَةَ أجسام أهل هذه الأزمان هي عَيْنُ بنيةِ أهل الزمان الذي مضى وفات ، والقرائحَ واحدة ، ووسائلَ هذا العصر الأخير متسعةٌ ومتنوعة ، فلا شك أنها مساعِدَةٌ على اكتساب المنفعة لمن يريد حقيقتها ص ١٧٠ ـ ١٨٧»[١] .

هذا الاتجاه الذي اختَصَّ به الطهطاوي، وخلا منه كتاب معاصره خير الدين، الذي وجّه اهتمامه للمجتمع الإسلامي في عمومه ممثلاً في الدولة العثمانية، هو أثر من آثار الحضارة الغربية وتصوُّرِها للوطن الجامع لمصالح ساكنيه على اختلاف أديانهم وأجناسهم ، واقتباسٌ من المجتمع الفرنسي بعد الثورة ، الذي قضى على الرابطة الدينية، وأقام في مكانها رابطةَ المصلحة الوطنية ، أو ما سماه الطهطاوي «المنافعَ العمومية» ، التي تقوم على الحرية والإخاء والمساواة بين أبناء الوطن الواحد . ولذلك فالطهطاوي يعقد في كتابه فصلاً «في أن أعظم وسائل تقدم الوطن في المنافع العمومية رُخْصَةُ المعاملة مع أهالي الممالك الأجنبية واعتبارُهم في الوطن كالأهلية» يُثْني فيه على الملك

(١) وراجع مثالاً آخر أشاد فيه بأعمال الملك رمسيس (الذي اشتهر باسم سيزوستريس ـ ص ١٨٨ ـ ١٨٩) .

رمسيس «فخر الدولة المصرية في الأزمان الجاهلية ومصباح تاريخها» الذي «اعتنى بتاريخه مؤرخو اليونان، لأنه أولُ مصري قرّبهم إلى بلاده، واستمال قلوبهم بتوظيفهم برياسة أجناده ، وخالف عوائد أسلافه». ثم يستطرد إلى ما كان من توطينهم في مصر، وتسويتهم بأبناء البلد ، وما ترتب على ذلك من ازدهار التجارة ، وما عاد على مصر منه من المنفعة العامة . ومن الواضح أن هذه الأمثالَ الكثيرة، التي يتخذ فيها الطهطاوي القدوة والأسوة من تاريخ الفراعنة ، شيء جديد على الفكر الإسلامي، جاء من تصوره الجديد للوطنية الذي بدأ يأخذ اعتبارَه إلى جانب الإسلامية من ناحية ، ومما شاهده من اهتمام علماء الآثار المصرية في فرنسا بتاريخ مصر القديم من ناحية أخرى . فقد رأى هناك آثار الفراعنة التي نقلها علماء الحملة الفرنسية إلى بلادهم، وطالب في كتاب «تخليص الإبريز» بردِّها إلى مصر، لأنها «أَخذت الآن في أسباب التمدن والتعلم على منوال بلاد أوربا. فهي أَوْلى وأحقُّ بما تركه لها سلفُها من أنواع الزينة والصناعة . وسَلْبُه عنها شيئاً بعد شيء يُعَدّ عند أرباب العقول من اختلاس حُليّ الغير والتحلي به . فهو أشبه بالغصب ـ ص ٣٠٢».

وتأثُّر الطهطاوي بفكرة الحرية في مجتمع الثورة الفرنسية ليس بأقل من تأثره بفكرة الوطنية ، وإن كان تَصوُّرُه لها مختلفاً عن تصوُّر الثورة الفرنسية. فهو لم يدرك منها إلا الجانب الذي يحقق للمواطنين أنواعاً من الضمانات التي تحميهم من التعسف والاستبداد والقهر، وتمنحهم الحق في أن ينتقدوا الخطأ والظلم ، دون أن يُرهبهم خوفُ الأذى في أنفسهم أو في أموالهم من جرّاء هذا النقد ولكنه لم يفهم من الحرية معناها الواسع الذي عنته الثورةُ الفرنسية ـ وهي ثورة لا دينية ، بل هي ثورة معادية للدين، وإصبعُ الماسونية وأثرُ الصهيونية العالمية فيها واضح مشهور ـ لم يفهم الحرية في ذلك المعنى اللاديني الواسع ، الذي يشمل حماية القانون لكل الأعمال والأقوال التي تهز القيم الدينية والأعراف الاجتماعية، وتجاهر بمخالفتها وتسفيهها، والتي تنشر الفوضى وتُفرق الجماعة ، بالتشكيك فيما يلتقي عليه الناس من عقائد وقيم ، والتي تطلق للشهوات العنان ، لأنها لا ترى أن على الدولة التزاماً دينياً أو خُلُقياً .

فُتِن الطهطاوي - ولم يكن خيرُ الدين أقل منه افتتاناً - بما شاهده في المجتمع الفرنسي من الأمن والرخاء، وشعور الفرد بكيانه واعتزازه بذاته، حين قارنه بما خلّفه وراءه من قهر الرجال وامتهان إنسانيتهم وسوقهم إلى ما يراد لهم لا ما يريدون، كأنهم أنعام تعمل بإرادة غيرها، أو آلات تتحرك بعقول مَنْ يحركونها. فانطلق في إعجابه الشديد بالمجتمع الجديد، ينادي بأن الحرية هي أساس السعادة والرخاء في المجتمعات الإنسانية، ونقطةُ الانطلاق في نهضتها.

فهو في «تخليص الإبريز» يترجم الدستور الفرنسي، ويبدي إعجابه بالمادة الأولى، التي تنص على أن «سائر الفرنساوية مستوون قُدّام الشريعة» ويُشيد بتقديسهم للحرية، فيقول: «ولقد كادت هذه القضية أن تكون من جوامع الكلم عند الفرنساوية. وهي من الأدلة الواضحة على وصول العدل عندهم إلى درجة عالية، وتقدمِهم في الآداب الحضرية. وما يسمونه الحرية ويرغّبون فيه هو عينُ ما يُطلَق عليه عندنا العدل والإنصاف. وذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو التساوي في الأحكام والقوانين، بحيث لا يجُورُ الحاكم على إنسان. بل القوانينُ هي المحَكّمةُ المعتبَرة. فهذه البلاد حَريّة بقول الشاعر:

وقد ملأ العدل أقطارها وفيها توالى الصفا والوفا» - ص ١٤٨

ويبدي الطهطاوي إعجابه بحرية النشر في موضع آخر من الكتاب، «خصوصاً الوَرَقاتُ اليومية المسّماة بالجورنالات والكازيطات - ص ١٥٠»[1]. ويَعْقِد في كتاب «المرشد الأمين» فصلاً في «الحرية العمومية والتسوية بين اهالي الجمعية»، يتكلم فيه عن الحرية والمساواة - وهما شعاران ضمن ثلاثة شعارات للثورة الفرنسية كما هو معروف مشهور - فيقسم الحرية إلى خمسة أقسام: حريةٍ طبيعية، وحريةٍ سلوكية، وحريةٍ دينية، وحريةٍ مدنية، وحريةٍ سياسية. وبعد أن يتكلم عن كل قسم من هذه الأقسام يقول: «فالحرية بهذه المعاني هي

(١) يستعمل الكاتب المصطلح الفرنسي journal وGazette لأنه لم يوفق للترجمة العربية التي استقر عليها الاصطلاح من بعد وهي (الصُحُف) جمع (صحيفة).

الوسيلة العظمى في إسعاد أهالي الممالك. فإذا كانت الحرية مبنية على قوانين حسنة عدلية كانت واسطة عظمى في راحة الأهالي وإسعادهم في بلادهم، وكانت سبباً في حبهم لأوطانهم - ص ١٢٨».

ومع أن الطهطاوي قد أدرك أن مجتمع الثورة الفرنسية مجتمع إرادة وليس مجتمع طاعة، فهو مبنيٌ على الإرادة الحرة التي لا تقيدها طاعة لشريعة إلهية لا تقرها هذه الثورة المعادية للدين، وقوانينهُ كلها تصدر عن العقل الحر الذي لا يعترف بما وراء الحياة من نعيم أو جحيم، ولا يؤمن بما وراء الظاهر من حكمة غائبة يرشد إليها الوحي، أو غاية بعيدة يهدي إليها الدين. مع أنه قد أدرك ذلك كله من أمر الفرنسيين، إذ يقرر في «تخليص الإبريز» أن «أحكامهم القانونية ليست مستنبطة من الكتب السماوية، وإنما هي مأخوذة من قوانين أخر غالبها سياسي. وهي مخالفة بالكلية للشرائع - ص ١٥٤» ويقول في «المرشد الأمين» بعد أن ذكر النساء اللاتي قمن بأعباء الملك في البلاد الأوربية، معللاً ذلك بأن قوانين هذه البلاد «محضُ سياسيةٍ وضعية بشرية، لأن قوانين مثل هذه الممالك تبيح اختلاط الرجال والنساء، بناءً على قانون الحرية المؤسس عليه تمدنُ تلك البلاد. وإلا فتمدن الممالك الإسلامي مؤسس على التحليل والتحريم الشرعيين، بدون مدخل للعقل تحسيناً وتقبيحاً، حيث لا حَسَنَ ولا قبيحَ إلا بالشرع - ١٢٣». ومع أن الطهطاوي أدرك كذلك أن هذا المجتمع الثوري يعادي الكنيسة ويحقر رجال الدين، وليس مسيحياً إلا بالاسم فقط، إذ يقول في (تخليص الإبريز) حين يتكلم عن تعديل ثورة ١٨٣١ للدستور الفرنسي، وتغييرها المادة التي تنص على أن مذهب الدولة هو الكاثوليكية: «وقد أسلفنا أن الفرنساوية على الإطلاق ليس لهم من دين النصرانية غيرُ الاسم، فلا يعتنون بما حرمه دينهم أو أوجبه أو نحو ذلك... ويقولون: إن سائر تعبدات الأديان التي لا نعرف حكمتها من البدع والأوهام، ولا تُعظَّمُ القسوسُ في هذه البلاد إلا في الكنائس عندما يُذهب إليهم، ولا يُسأل عنهم أبداً. فكأنهم ليسوا إلا أعداء للأنوار والمعارف - ٢٠٤».

مع إدراك الطهطاوي لذلك كله، فإنه لم يستطع أن يدرك الأغوار البعيدة

والجوانب المتعددة لكلمة الحرية ، ولم يستطع أن يدرك أن نقل هذه الآراء إلى المجتمع الاسلامي يمكن ان ينتهي به الى النتيجة نفسها : نبذ الدين ، وتسفيه رجاله ، والخروج على حدوده . لم يدرك ذلك ولم يلاحظ إلا الجانب البراق الذي يأخذ نظر المحروم من الحرية ، حين تمارس في مختلف صورها وألوانها ، وفي أوسع حدودها . فكان كالجائع المحروم الذي بهرته مائدة حافلة بألوان الأطعمة ، فيها ما يلائمه وما لا يلائمه ، ولكنه لم ينظر إليها إلا بعين حرمانه ، ولم يرها إلا صورة من النعيم الذي يتوق إليه ويشتهيه .

وواقع الأمر أن الثورة الفرنسية كانت تقوم على تمجيد الاعتماد على النفس ، وإطلاق حق الفرد في تَصَوُّر الأشياء وتقديرها . وكان من آثار ذلك أن وقع المجتمع في الفوضى نتيجة لتشعب الآراء والمشاعر ، التي كان الدين هو الذي يوحّدها، ولتباين المصالح والأهداف تبعاً لذلك ، عند ذلك تقدم كُومْت (Auguste Comte) وهو في هذا متأثر بسانت سيمون ـ بالدعوة إلى إنهاء هذه الفوضى، بإيجاد نظام فكريّ عالمي يقوم على دراسة المشاكل والمشاعر البشرية المعقدة، دراسةً تعتمد على الأساليب العقلية والرياضية والعلوم الطبيعية ، لا على الأسس الدينية (الميتافيزيقية) القديمة، التي هي في نظره عبث صبياني يجب أن ينتهي إلى غير رجعة . تلك هي الأسس التي قامت عليها حرية الثورة الفرنسية، والتي غابت عن الطهطاوي حين دعا إليها وعبّر عن إعجابه بها .

وكان خير الدين التونسي يشارك رفاعة الطهطاوي في الإعجاب بالحرية التي قامت عليها الحضارة الغربية ، ويشاركه أيضاً في عدم التنبه إلى الأصول العِلْمانية ـ كما يسمونها ـ، أو اللادينية ـ كما أحب ان أسميها ـ التي تقوم عليها . ولكنه كان أعمق من الطهطاوي فهماً في تصور حدودها وآفاقها ، وما يمكن أن يترتب عليها من آثار .

يقرر خير الدين في (المقدمة) أن الحرية هي «منشأ سعة نطاق العرفان والتمدن بالممالك الأوروباوية ـ ص ٧٨» ويقسمها إلى ثلاثة اقسام: الحرية الشخصية «وهي إطلاق تصرف الإنسان في ذاته وكسبه، مع أمنه على نفسه وعرضه وماله ، ومساواته بأبناء جنسه لدى الحُكْم». والحرية السياسية، وهي

حق الرعايا في التدخل وإبداء الرأي في صالح الدولة ، عن طريق المجالس النيابية . وحرية الرأي التي يسميها - ترجمةً للمصطلح الأوربي - حرية المطبعة ، وهي متحققة على درجات متفاوتة في البلاد الأوربية . ثم يتكلم عن أثر الحرية في التقدم والرخاء، فيقول إن «من أهم ما اجتناه الأوروباويون من دوحة الحرية تسهيلَ المواصلة بالطرق الحديدية ، وتعاضدَ الجمعيات المتجريّة والإقبالَ على تعلم الحرف والصنائع . . . وقد رأينا بالمشاهدة أن البلدان التي ارتفعت إلى أعلى درجات العمران هي التي تأسست فيها عروق الحرية والكونْسْتِيتُوسْيُون[1]، المرادفِ للتنظيمات السياسية . فاجتنى أهلها ثمارها، بصرف الهمم إلى مصالح دنياهم المشارِ إلى بعضها . ومن ثمرات الحرية تمام القدرة على الإدارة المَتْجَريّة . فإن الناس إذا فقدوا الأمان على أموالهم يضطرون إلى إخفائها ، فيتعذر عليهم تحريكها . وبالجملة فالحرية إذا فُقدت من المملكة تنعدم منها الراحة والغنى ، ويستولي على أهلها الفقر والغلاء، ويَضْعُفُ إدراكهم وهمّتهم ، كما يشهد بذلك العقل والتجربة - ص ٨١» ثم يستطرد إلى الكلام عن الشركات والمصارف وما حققته من مشاريع ضخمة ، لم يكن الفرد يستطيع النهوض بها من قبل . ويضرب لذلك مثلاً بمنشأتين عظيمتين، إحداهما فرنسية وهي بنك فرنسا ، والأخرى إنجليزية وهي شركة الهند . وهذه الشركات عنده من آثار الحرية ، لأنها نتيجة لأمن الناس على أموالهم . ومن الواضح أن خير الدين كان متأثراً بمذهب الأحرار في الاقتصاد، وهو المذهب الذي يُطلق حرية الأفراد في مختلف وجوه النشاط البشري ، ولا يرى للدولة حق التدخل إلا في أضيق الحدود ، وهي حدود لا تتجاوز عند الأحرار الأمنَ، والعدلَ، والدفاع . وقد ساد هذا المذهب فرنسا بعد الثورة ، ونتج عنه تضخم رؤوس الأموال وتركزُ الثروات في أيدي عدد قليل من الناس وفي أيدي اليهود على وجه الخصوص ، الذين كانوا من وراء هذه الثورة بكل مبادئها وفلسفاتها .

ثم إن إعجاب الطهطاوي وخير الدين بتوافر الحرية في مجتمع الثورة

(١) يستعمل الكاتب الكلمة الفرنسية Constitution الذي استقر المصطلح من بعد على ترجمتها بالدستور أو القانون الأساسي .

الفرنسية حَمَلَهما على الدعوة إلى إعادة النظر فيما ينبغي أن تكون عليه علائق الحاكم والمحكوم، بل إعادة النظر في نظم الدولة والمجتمع كلها، والدعوةِ إلى وضع نصوص قانونية محددة واضحة يعرف بها الناس ما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات. وكان ذلك هو الخطوةَ الأولى في الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد، ووضعِ مُدوَّنة فقهيّة شاملة.

يقول الطهطاوي في «مناهج الألباب» إن الانتظام العمراني يحتاج إلى قوتين: قوة حاكمة «جالبةٍ للمصالح دارئةٍ للمفاسد»، وقوة محكومة «وهي القوة الأهلية المحرزة لكمال الحرية، المتمتعةُ بالمنافع العمومية، فيما يحتاج إليه الإنسان في معاشه ووجوه كسبه وتحصلِ سعادته». ثم يجعل للقوة الحاكمة ثلاثة أركان عظيمة: «فالقوة الأولى قوة تقنين القوانين وتنظيمها، وترجيح ما يجري عليه العمل من أحكام الشريعة أو السياسة الشرعية، والثانية قوة القضاء وفَصْل الحُكْم، والثالثة قوة التنفيذ للأحكام بعد حكم القضاء بها - ص ٣٤٩» ومن الواضح أن الطهطاوي يجري هذا التقسيم الثلاثي على مبدأ مونتسكيو المشهور في الفصل بين السلطات.

ويقول في موضع آخر «وفي هذه الأيام جميعُ الأحكام المَلَكية مؤسسة على العدل والأمانة وخلوصِ النية، المتقوِّم منها الحق، وهو أبيض أبلج لا يَنْبَني إلا على الإخلاص في القول والعمل وحسنِ العلاقات بين الراعي والرعية، مما يَغْرِس المحبة والمودة في قلب الملك ورعاياه، بسبب اتباعه الأصول المربوطة، وسَيْرِه على السَّنَن القويم، حسب أحكام المملكة المشروطة - ص ٣٥٢». وبعد أن بين الطهطاوي «أن للانسان حقوقاً وعليه واجبات»، وأن ذلك يستلزم معرفة القوانين الحكومية، قال: «وقد تأسست الممالك لحفظ الرعايا بالتسوية في الأحكام، والحرية، وصيانة النفس والمال والعِرْض، على مقتضى أحكام شرعية وأصول مضبوطة مرعية - ص٣٥٣». ويتكلم عن «اقتضاء الأحكام والمعاملات العصرية تنقيحَ الأقضية والأحكام الشرعية بما يوافق مزاج العصر»، فيقول: «إن الحالة الراهنة اقتضت أن تكون الأقضية والأحكام على وفق معاملات العصر، بما حدث فيها من المتفرِّعات الكثيرة، المتنوعةِ بتنوع الأخذ والإعطاء

من أمم الأنام - ص ٣٨٧». ويقترح وضع مُدوَّنة قانونية تقوم على «تنظيم كتاب للأحكام الشرعية. بمناسبة تَفرُّع النوازل في هذه الأيام، بأكمل نظام، مما تنتظم به الأحكام القضائية في أوطاننا، ويكون عمدةً للقضاة والحكام - ص ٣٩٢»، مقترحاً تلفيقَ هذه المُدوِّنة من مختلف المذاهب والآراء الفقهية. «فاختلافُ مذاهب الأئمة رحمة، وجواز تقليد أي واحد منهم والرجوع إلى اجتهاد الآخرين نعمة - ص ٣٨٨» ثم يورد فتوى الشيخ محمد الشافعي الصبان في إباحة ذلك[1] وقولَ السيوطي في أن «التشديد والتخفيف في الأحكام قد يختلف باختلاف الأزمان والأيام - ص ٣٩١» منّوهاً بما صنعه «نادرة عصره خيرُ الدين باشا التونسي»، في كتابه «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك»[2]. ثم يقول: «ومَنْ أنعَمَ النظر في كتب الفقه الإسلامية ظهر له أنها لا تخلو من تنظيم الوسائل النافعة من المنافع العمومية، حيث بَوَّبوا للمعاملات الشرعية أبواباً متنوعة للأحكام التجارية، كالشركة، والمضاربة، والقرض، والمخابرة، والعارية، والصلح، وغير ذلك. ولا شك أن قوانين المعاملات الأوروباوية استُنبطت منها كالسُفْتَجة[3]، التي عليها مبنى معاملات أوربا، ولم تزل كتبُ الأحكام الشرعية إلى الآن تُتلَىَ وتطبق على الحوادث والنوازل، علماً لا عملاً كما ينبغي، وإنما مخالطاتُ تجار الغرب ومعاملتُهم مع أهل المشرق أنعشت نوعاً ما همم هؤلاء المشارقة، وجددت فيهم وازعَ الحركة التجارية. وترتب على ذلك نوعُ انتظامٍ، حيث تُرتَّبُ الآن في المدن الإسلامية مجالس تجارية مختلطة لفصل الدعاوي والمرافعات بين الأهالي والأجانب، بقوانينَ في الغالب أوربية، مع أن

---

(١) (ص ٣٨٨ - ٣٨٩)، والفتوى المشار اليها لا تبيح التلفيق - وهو الأخذ من مذاهب فقهية مختلفة، يختار المفتي من كل منها ما يلائمه - على إطلاقه، ولا تجوزه إلا على سبيل الرخصة، وبشروط معينة. والجديد في دعوة الطهطاوي أنه قد توسع في التلفيق وجعله قاعدة عامة، ومنهجاً فكرياً في التشريع العصري الجديد الذي يقترحه.

(٢) ويتضح من هذا النص أن كتاب خير الدين باشا سابق على كتاب رفاعة الطهطاوي، وأن الطهطاوي متأثر في تفكيره بخير الدين. وخير الدين بدوره متأثر بصدور «التنظيمات»، التي بدأها السلطان عبد المجيد في ٢٦ شعبان ١٢٥٥ هـ (١٨٣٩/١١/٣ م).

(٣) كلمة فارسية معربة، وهي أن تعطي مالاً لرجل له مال في بلد آخر، ثم تأخذ منه خطاباً لمن عنده المال، فتستوفي ما أعطيته، وهو يقابل التحويلات المالية في أعمال المصارف الآن.

المعاملات الفقهية لو انتظمت وجرى عليها العمل لما أخلّت بالحقوق ، بتوفيقها على الوقت والحال - ص ١٦٢».

والجديد في هذا الكلام مما تأثر فيه الطهطاوي بالحضارة الغربية هو :

أولاً : دعوته إلى وضع مُدوّنة قانونية شاملة ، على نمط المدوّنات الغربية الحديثة ، وهي خطوة قد سبقت إليها تركيا بصدور (التنظيمات)، وسبق إلى الدفاع عنها خير الدين التونسي في كتابه «أقوم المسالك».

ثانياً: الدعوة إلى تنظيم أحكام للمعاملات تلائم العصر، والتماس الطريق إلى الاقتباس من نُظُم الغرب ، التي قامت عليها المصارف والشركات . وهي فكرة قد بسطها خير الدين التونسي بسطاً أوفى واعمق في كتابه «أقوم المسالك»، كما سنرى من بعد .

ولكن الخطير حقاً هو ما قرره الطهطاوي في كتاب «المرشد الأمين للبنات والبنين»(١) في فصل عقده للكلام عن (تمدن الوطن)، حين ذهب إلى أن مدنية أوربا الحديثة التي تقوم على العقل تُحقّق النتائج نفسها التي تهْدِي إليها مدنية الدين . فقال:

«ومَن زاول علمَ أصول الفقه ، وفقِهَ ما اشتمل عليه من الضوابط والقواعد، جزم بأن جميع الاستنباطات العقلية ، التي وصلت عقولُ أهالي باقي الأمم المتمدنة إليها ، وجعلوها أساساً لوضع قوانين تمدنهم وأحكامهم ، قلَّ أن تخرج عن تلك الأصول التي بُنِيت عليها الفروع الفقهية ، التي عليها مدار المعاملات . فما يسمّى عندنا بعلم أصول الفقه يشبه ما يسمى عندهم بالحقوق الطبيعية أو النواميس الفطرية. وهو عبارة عن قواعد عقليةٍ ، تحسيناً وتقبيحاً، يؤسسون عليها أحكام المدنية . وما نسميه بالعدل والإحسان يعبّرون عنه بالحرية والتسوية . وما يتمسك به أهل الإسلام من محبة الدين والتولّع بحمايته ، مما يُفضَّلون به عن سائر الأمم في القوة والمنعة، يسمونه محبة الوطن ص ١٢٤ - ١٢٥».

(١) طبع للمرة الأولى سنة ١٢٨٩ هـ - ١٨٧٢ م .

وفي فصل آخر من الكتاب عقده للكلام (في الأحكام الطبيعية المستندة قبل التشريع إلى العقل) يسوغ القوانين العقلية التي تقوم عليها الحضارة الأوربية الحديثة ، فيقول: «ولما كانت أعمالُ كل نوع من أنواع المخلوقات ، وكلّ عضو من أعضاء فَرْدِ ذلك النوع ، منقادةً لنواميس طبيعية عمومية خصته بها الحكمة الإلهية ، كان لا يمكن مخالفةُ هذه النواميس بدون اختلالٍ للنظام العام والخاص وهذه النواميس الطبيعية التي خَصَّتْ بها العَالَمَ القدرةُ الإلهية عامةٌ للإنسان وغيره - ص ١٣١» «فينبغي للإنسان أن لا يتجارى على هذه الاسباب، ويتعدى حدودها، حيث إن المسبَّبات الناتجةَ عنها منتظمة محقّقة - ص ١٣٢» «فعلى الإنسان أن يطبقّ أعماله على هذه الأسباب التي تقدم ذكرُها ويتمسكَ بها ، وإلا عوقب عقاباً إلهياً لمخالفة خالق هذه الأسباب - ص ١٣٣» «وأغلب هذه النواميس الطبيعية لا يخرج عنها حُكْمُ الأحكام الشرعية. فهي فطرية خلقها الله سبحانه وتعالى مع الإنسان، وجعلها ملازمةً له في الوجود. فكأنها قالبٌ له ، نُسجت على منواله ، وطبعت على مثاله . وكأنما هي سُطرت في لوح فؤاده ، بالهام إلهي بدون واسطة، ثم جاءت بعدها شرائعُ الأنبياء بالواسطة ، وبالكتب التي لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها . فهي سابقة على تشريع الشرائع عند الأمم والملل ، وعليها في أزمان الفَتْرة تأسستْ قوانينُ الحكماء الأُول وقدماء الدول. وحصل منها الإرشاد إلى طرق المعاش في الأزمنة الخالية ، كما ظهر منها التوصل إلى نوع من انتظام الجمعيات التأنسية عند قدماء مصر والعراق وفارس واليونان . وكان ذلك من لطف الله تعالى بالنوع البشري ، حيث هداهم لمعاشهم ، بظهور حُكَمَاءَ فيهم ، يقنّنون القوانين المدنية ، لا سيما الضرورية لحفظ المال والنفس والنسل - ص ١٣٣».

والواقع أن إعجاب الطهطاوي بهذه القوانين العقلية وبهذه الشرائع الوضعية سابقٌ على كتاب خير الدين التونسي،وسابقٌ على صدور (التنظيمات) التركية . نستطيع أن نلتمس بذوره الأولى في كتاب «تخليص الإبريز»، الذي

كتبه أثناء إقامته في باريس[1]، حيث يقول: «والقانونُ الذي يمشي عليه الفرنساوية الآن، ويتخذونه أساساً لسياستهم، هو القانون الذي ألفه لهم ملكهم المسمى لويز الثامن عشر. ولا زال متبعاً عندهم ومرضياً لهم. وفيه أمور لا ينكر ذوو العقول أنها من باب العدل... وإن كان غالبُ ما فيه ليس من كتاب الله تعالى ولا من سنة رسول الله ﷺ، لتَعْرِفَ كيف حَكَمَتْ عقولُهم بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد - ص ١٤٠».

وبذلك مهد الطهطاوي، من حيث يدري، أو من حيث لا يدري، لقبول التشريع الوضعي الذي يستند إلى العقل - على قصوره، وعلى مخالطة الشهوات له -، ووافق في ذلك خير الدين التونسي، الذي يمتاز - كما أشرنا من قبل - بأنه اعمقُ غوراً في فهم الحضارة الغربية. فهو يدعو إلى الاقتباس منها عن فقهٍ وبصيرة، تختلف عن السذاجة التي تبدو في كتابة الطهطاوي، وهي سذاجة تذكِّرُنا بسذاجة الجبرتي في وصف غرائب ما شاهده عند علماء الحملة الفرنسية.

يقول خير الدين في مقدمة كتابه: إنه قد تدبر أحوال الأمم وأسباب تقدمها وتأخرها، فانتهى إلى أن رسم طريق الإصلاح والرقي بالمسلمين لا يتأتى إلا بالنظر في أحوال الأمم الأخرى، وما جرى عليها من أسباب التقدم. ثم يتكلم عن وَحْدَةِ العالم بسبب تقدم المواصلات، مما يجعل حاجةً بعضهم إلى بعض مؤكَّدةً. ثم يقول: «إن الشريعة الأسلامية كافلةٌ بمصالح الدارَيْن، ضرورةَ أنّ التنظيمَ الدنيوي أساسٌ متين لاستقامة نظام الدين» وأن علماء المسلمين مكلّفون «بمراعاة أحوال الوقت في تنزيل الأحكام». ثم يقول: إنه قد جمع في كتابه ما تيسر له من مستحدثات الأوربيين «المتعلقةِ بسياستَيْ الاقتصادِ والتنظيم، مع الإشارة إلى ما كانوا عليه في العهد القديم، وبيانِ الوسائلِ التي ترقَّوا بها في سياسةالعباد إلى الغايةالقصوى من عمران البلاد... والغرضُ من

(١) أقام الطهطاوي في باريس من ١٨٢٦ - ١٨٣١ وطبع كتاب (أقوم المسالك) للمرة الأولى في تونس ١٢٨٤ هـ (١٨٦٧) وأصدر السلطان محمود الثاني منشور التنظيمات المعروف بفرمان الكلخانة ١٢٥٥ هـ (١٨٣٩ م).

ذكر الوسائل التي أوصلت الممالك الأوروبية إلى ما هي عليه من المنعة والسلطة الدنيوية أن نتخير منها ما يكون بحالنا لائقاً، ولنصوص شريعتنا مساعداً وموافقاً، عسى أن نسترجع به ما أُخذ من أيدينا، ونَخْرُجَ باستعماله من ورطات التفريط الموجود فينا ص ٣ ـ ٥ ».

وتفكير خير الدين واضح وصريح فيما يذهب إليه من أن الحصول على أسباب القوة السياسية والحربية والاقتصادية لا يتيسر إلا بتغيير نظم المجتمع الإسلامي والاقتباس من النظم الأوربية، فهو يقول، بعد كلام عن تقدم أمم الغرب في ميادين الصناعة المدنية والحربية : «هل يمكننا اليومَ الحصولُ على الاستعداد المشار إليه بدون تقدم في المعارف وأسباب العمران المشاهَدَةِ عند غيرنا، وهل يتيسر ذلك التقدمُ بدون إجراء تنظيماتٍ سياسية تناسب التنظيمات التي نشاهدها عند غيرنا من الناس، على دعامتيْ العدل والحرية، اللذين هما أصلان في شريعتنا، ولا يخفى أنهما مِلاكُ القوة والاستقامة في جميع الممالك؟ ص ٩».

وهو يرى وجوبَ الأخذ بالنظامِ الديمقراطي الغربي، الذي يقوم على مسؤولية الوزارة أمام مجلس نيابي منتخب. ويبرر ذلك بما ورد من نصوص شرعية في وجوب المشاورة (ص ١٢). ويُجْري في كل كلامه وفي أثناء حِجَاجه على أن أعضاء المجالس النيابية يقابلون أهل الحَلِّ والعقد عند المسلمين (ص ١٤، ١٦، ٨٧، ٨٨). ويدعو إلى تعاون علماء الشريعة مع رجال السياسة في التشريع للمجتمع بما يلائم احتياجاته، لأن استنباط المصالح السياسية على مقتضى الأحوال الشرعية صعبٌ لا يتيسر لأكثر الناس. وتركُ الولاة والحكام يتصرفون بغير قيد من نصوصٍ صريحةٍ واضحة يفتح باب الجور. ولا ينبغي لعلماء الشريعة أن يمتنعوا عن المعاونة في ذلك، فالعالِم إن عِيبَ عليه تَمَحُّل النصوصِ وركوبُ الضعيف منها لإرضاء أهواء الملوك، فالأمر ـ عند خير الدين ـ على خلاف ذلك إذا كان القصدُ هو طَلَبَ القوة. ولا بد في هذه الحالة من تعاون علماء الشريعة مع رجال السياسة. «فرجال السياسة يدركون المصالح وَمَنَاشِيءَ الضرر، والعلماءُ يطبِّقون العمل بمقتضاها على أصول الشريعة. وأنت

إذا أحطت خُبْراً بما قررناه . علمتَ أن مخالطة العلماء لرجال السياسة بقصد التعاضد على المقصد المذكور ، من أهم الواجبات شرعاً، لعموم المصلحة ، وشدةِ مَدْخَلِيّةِ الخلطة المذكورة في إطلاع العلماء على الحوادث التي تتوقف إدارةُ الشريعة على معرفتها. ومعلوم أن ما لا يتم الواجبُ إلا به فهو واجب . وبيانُ ذلك أن إدارة أحكام الشريعة كما تتوقف على العلم بالنصوص، تتوقف على معرفة الأحوال التي تُعْتَبَر في تنزيل تلك النصوص ، فالعالِم إذا اختار العزلة والبُعْدَ عن أرباب السياسة ، فقد سد عن نفسه أبواب معرفة الأحوال المشار إليها، وفتح باب الجور للولاة - ص ٤٣» «نعم ، يعاب على العالِم شرعاً وعقلاً التكلفُ في الدين ، والتمحلُ في النصوص الظاهرة في خلاف ما أراد منها ، وارتكابُ الأقوال الضعيفة ليوافق الأهويةَ والأغراض ، لا لأجل مصالحَ تَتنزَّل منزلةَ الحاجة والضرورة ، حتى ينقلب ذلك الضعيفُ قوياً . وحيث كانت إدارةُ المصالح السياسية مما لا يتيسر لغالب الولاة إجراؤُها على الأصول الشرعية، لأسبابٍ شتى يطول شرحُها ، وتقدَّمَت الأدلةُ على ما يترتب على إبقاء تصرفاتهم بلا قيدٍ ، من المَضار الفادحة ، رأينا أن العلماء الهداةَ جديرون بالتبصر في سياسة أوطانهم، واعتبارِ الخلل الواقع في أحوالها الداخلية والخارجية ، وإعانةِ أرباب السياسة ، بترتيب تنظيمات منسوجةٍ على منوال الشريعة ، معتبرين فيها من المصالح أحقَّها ، ومن المضار اللازمة أخفَّها ، ملاحظين فيما يبنونه على الأصول الشرعية ، أو يلحقونه بفروعها المرعية ، ذلك المقالَ الوجيزَ المنسوبَ لعمر بن عبد العزيز : «تَحْدُثُ للناس أقضيةٌ بقدر ما أحدثوه من الفجور - ص ٤٣ - ٤٤». ويمضي في الاستشهاد لما يذهب إليه من التوسعة على المشرعين ، وردِّهم إلى قواعد عامة ، لا يُعتَبر فيها إلا جَلْب المصالح ودرءُ المفاسد ، بمثل قولِ «الشيخ سيدي محمد بيرم الأول» الذي «عرّف السياسة الشرعية بأنها ما يكون الناسُ معه أقربَ إلى الصلاح وأبعدَ عن الفساد، وإن لم يَضعه الرسولُ ولا نزل به الوحي » وردّ ابن قيم الجوزية على من قال «لا سياسة إلا ما وافق الشرع » ، وذهابه إلى « أن أماراتِ العدلِ إذا ظهرَتْ بأي طريقٍ كان ، فهناك شرعُ الله ودينُهُ - ص ٤٤ » .

وخير الدين شديد الاقتناع بأن إحراز أسباب القوة لا يكفي فيه تحصيل الخبرة الصناعية والفنية . بل لا بد من تغيير جوهري في النظم السياسية والاجتماعية. فهذه النُظُم عنده هي السر فيما نشاهده من سطوة دول الغرب ، «وتقدُّمهم في العلوم والصناعات، واستخراج كنوز الأرض بالزراعةوالبحث عن المعادن. وحصولهم من أمثال هذه المذكورات الناتجة من اتحاد الراعي والرعية على ما قوّى حاميتهم في البرِّ والبحر ، حتى هابتهم الأمم ، واستولوا على ممالك كثيرة خارجةٍ عن قسم أوربا ، ونالوا من نفوذ الكلمة في غير ممالكهم ما هو مشاهد ، حتى صاروا في التصرفات الدنيوية قدوةً لغيرهم ـ ص ٩١».

وخيرُ الدين أكثر اهتماماً في مقدمته بالنواحي الاقتصادية والسياسية ، يتكلم فيها كلامَ خبيرٍ مدقِّق. ولا يكاد يهتم بالنواحي الاجتماعية ، التي يُوليها الطهطاوي عنايةً أكبر ، ولا سيما ما يتصل منها بالمرأة وبالفنون والآداب .

يتكلم خير الدين عن النظم السياسية «التي هي أساس التمدن والثروة» في الممالك الأوربية ، فيتكلم عن الدستور ـ وهو يسميه الكونستيتُسيون ، لأن الكلمة لم تكن قد برزت بعدُ للوجود في اللغة العربية ـ ويتكلم عن اختصاصات الملك أو رئيس الجمهورية ، وعن اختصاصات الوزارة واختصاصات المجالس النيابية . كما يتكلم عن أصل النظام الدكتاتوري عند الرومان ، وهو تفويض مجلس السناتو إدارة المملكة في أوقات الضرورة والأزمات لشخصٍ واحد ، تُطلَق إرادتُه من كل قيد، لمدة معينة لا تتجاوز في العادة ستة شهور ، ولا تُمَدُّ إلا بتفويضٍ جديد . وكيف أصبح اسم الدكتاتور يطلق في العصر الحديث على كل والٍ مُطْلَق التصرفِ مِثْلِ كرمويل بإنجلترا ونابليون بفرنسا (ص ٨٦ ـ ٩٣) .

ويتكلم خير الدين كذلك عن نظام المصارف والشركات ، مبيناً مزاياها ، مدعّماً كلامه بالإحصاء والأرقام، التي توضح نُمُوَّ ثروة بنكِ فرنسا وشركةِ الهند الإنجليزية واتساعِ أعمالها ، كما يتكلم عن نظام المصارف وأنواع الخدمات والأعمال التي تؤديها، ومن بينها الإقراض بضمانات وشروطٍ معينة . ويتكلم عن مزايا الشركات التي أمكن عن طريقها القيامُ بالمشروعات الضخمة ، التي لم

يكن من الممكن إنجازُها عن طريق الأفراد . «فَمَنْ الذي كان يَقْدِر وحدَه على اصطناع طريقٍ جديد ، أو يخاطر بجميع ماله على فرض قدرته، في إحداث ما لم يتيسر لهم إلا باشتراك مائتي أو ثلاثمائة ألفِ نفس؟ بخلاف مخاطرةِ الواحد منهم بنَزْرٍ يسيرٍ من ماله ، فإنها غير مُجحِفة ولا مستبعدَة. ثم إن الجمعية إذا كانت كبيرة ، وكانَ فيها فائدةٌ عمومية ، فان الدولة قد تضمن لها ربحاً معلوماً في المائة ، وإدارةُ الجمعية تكون بيد أناسٍ يُنتخبون من أرباب الحِصَص، لهم مَزِيةُ شهرةٍ ومعرفة ، بإجراء قانون الشركة وحِفْظِ فوائدها ، وعند تمام السنة يقدِّمون حساب ذلك مع سائر متعلِّقات الإدارة، ويُعيِّنون الفوائد لأرباب الحِصَص المشار إليهم - ص ٨٢»

أما الطهطاوي فهو معجب بالمسرح الذي لم يجد له اسماً عربياً ، فسماه باسمه الفرنسي (السپكْتَاكْل) أو (التياترو)[1]. وصفَهَ في «تخليص الإبريز» فبدأ كلامه بقوله : «ومن العجائب أنهم يقولون مسائل في العلوم الغربية والمسائل المشكلة ، ويتعمَّقون في ذلك وقتَ اللعب - ص ١٦٦» ثم قال بعد وصف الممثلين والمناظر : «وبالجملة فالتياترو عندهم كالمدرسة العامة ، يتعلم فيها العالم والجاهل - ص ١٦٦».

وقد كان لمشاهداته في باريس أثر في توجيه فكره الى شؤون المرأة ، فتكلم في «تخليص الإبريز» عن الطلاق ، الذي لا يتم عند الفرنسيين إلا أمام المحكمة بإقامة دعوى الزنى (ص ١٢٢). وتكلم عن عاداتهم في اختلاط الرجال بالنساء ، فنفى أن يكون الاختلاط والتبرجُ داعياً إلى الفساد، أو دليلاً على التساهل في العرض ، حيث يقول : «ولا يُظَن بهم أنهم لعدم غيرتهم على نسائهم لا عِرْضَ لهم في ذلك . . لأنهم وإن فقدوا الغَيرة ، لكنهم إذا علموا عليهن شيئاً كانوا شرَّ الناس عليهن وعلى أنفسهم وعلى من خانهم في نسائهم. غايةُ الأمر أنهم يخطئون في تسليم القياد للنساء . وإنْ كانت المحصَنات لا يُخشى

---

(١) يستعمل الكلمتين الفرنسيتين Théâtre و Spectacle التي عربناهما الآن بكلمة ( المسرح ) .

عليهن شيء - ص ٣٠٤» ويعود فيؤكد أن السفور والاختلاط بين الجنسين ليس داعياً إلى الفساد، وأن مَرَدّ الامر كلّه إلى التربية، فيقول : «إن نوع اللخبطة بالنسبة لعفة النساء لا يأتي من كشفهن أو سَترهن ، بل منشأ ذلك التربية الجيدة والخسيسة ، والتعودُ على محبة واحد دون غيره ، وعَدَمُ التشريك في المحبة ، والالتئامُ بين الزوجين - ص ٣٠٥».

ودَافَعَ الطهطاوي عن مراقصة الرجال للنساء حين وصف (مَحالّ الرقص المسماة «البال Ballet» فقال : «إن الرقص عندهم فن من الفنون ، وقد أشار إليه المسعودي في تاريخه المسمى «مروج الذهب». فهو نظيرُ المصارعة في موازنة الأعضاء ، ودَفْعِ قُوَى بعضِها إلى بعض ، فليس كلُّ قويٍّ يعرف المصارعة ، بل قد يغلبه ضعيفُ البنية بواسطة الحيل المقررة عندهم . وما كلُّ راقص يقدر على دقائق حركات الأعضاء. وظَهَر أن الرقص والمصارعة مرجعُهُما شيء واحد يُعْرف بالتأمل. ويتعلق بالرقص في فرنسا كلُّ الناس . وكأنه نوعٌ من العِياقة والشَّلْبَنَة لا الفِسْق[1]. فلذلك كان دائماً غيرَ خارج عن قوانين الحياء . بخلاف الرقص في أرض مصر ، فإنه من خصوصيات النساء ، لأنه لتهييج الشهوات . أما في باريس فإنه نَطٌّ مخصوص لا يُشَمُّ منه رائحة العُهْرِ أبداً . وكل إنسان يَعْزِمُ إمرأةً يرقص معها ، فإذا فرغ الرقص عَزَمها آخر للرقصة الثانية وهكذا. وسواء كان يعرفها أو لا - ص ١٦٨ » .

ويشيد الطهطاوي في مقدمة كتابه «المرشد الأمين» بفضل الخديوي إسماعيل في التسوية بين البنات والبنين في التعليم . «فقد سوى في اكتساب المعارف بين الفريقين ، ولم يجعل العلم كالإرْث، للذكر مثل حظ الأنثيين . فبهذا سُوقُ المعارف المشتركة قد قامت، وطريقُ العوارف للجنسين استقامت، وليلُ جَهْلِ النساء جلاه فجرُ المعارف ، وفخرُ تمتعهن بالطرائف واللطائف . . . وتكلم عن وجوب تعليم المرأة ، لتكمل لذة أُنْس الزوجية . «وهذا لا يكون إلا

---

(١) العياقة والشلبنة كلمتان عاميتان تعنيان الأناقة والفتوة .

بالمشاكلة بين الزوجين، والمجانسة بين القرينين ، ولا سيما في الممالك المتمدنة ، التي يعد فيها تعليم النساء من الشيم المستحسنة . فالمرأة على هذا محتاجة للتعليم لإرشادها، في أمور الزوجية والعشرة ، وفي تربية الأولاد، الى الطريق المستقيم ص ٦٦».

بل هو يذهب إلى أبعد من ذلك ، فيجعل من مزايا التعليم أنه «يمكّنُ للمرأة عند اقتضاء الحال أن تتعاطى من الأشغال والأعمال ما يتعاطاه الرجال، على قدر قوتها وطاقتها. فكل ما يطيقه النساء من العمل يباشرنه بأنفسهن . وهذا من شأنه أن يشغل النساء عن البَطالة، فإن فراغ أيديهن عن العمل يشغل ألسنتهن بالأباطيل وقلوبَهن بالأهواء وافتعال الأقاويل. فالعمل يصون المرأة عما لا يليق ، ويقربها من الفضيلة ـ ص ٦٦».

ويتكلم في موضع آخر من الكتاب عن تعدد الزوجات ، فيشترط فيه العدل، ويورد حديث «من كان له امرأتان فلم يعدل بينهما ، جاء يوم القيامة وشِقُّه مائل». ويورد أقوالاً للحكماء وقصصاً تحبذ الاقتصار على زوجة واحدة (ص ١٤٨) . ومن ذلك نرى أن الطهطاوي قد أثار قضية المرأة في أكثر النواحي التي أصبحت بعد ذلك مَثَارَ الجدل والمناقشة .

هذه الآراءُ الجديدة التي أثارها اتصال المسلمين بالحضارة الغربية ، لم تكن تشق طريقها بين المجتمع الإسلامي في سهولة ويسر . ويكفي ان نقرأ مقدمة كتاب «أقوم المسالك»، لنرى معارضة الرأي الإسلامي العام واضحة من خلال دفاع خير الدين عن (التنظيمات العثمانية الجديدة في القانون والإدارة)، وهو دفاع طويل مدعَّم بالحجج الفقهية ، يشغل حيزاً كبيراً من المقدمة (ص ٣٧ ـ ٥١)، ومن خلال رده على من يعارض النقل من غير المسلمين (ص ٦ ـ ٩ ، ١٦ ، ١٧). ويكفي أن نعرف أن السلطان (سليم الثالث) قد عُزِل ، «لإكراهه العساكر على لُبْسِ الملابس الإفرنكية ، والتزيي بزي النصارى ، مع ما في ذلك من مخالفة القرآن الشريف والشرع المنيف ـ تاريخ الدولة العلية لمحمد فريد) . وان المفتي قد أفتى حين استُفْتي في خلعه (بأن كلَّ سلطان يُدخل نظامات

الإفرنج وعوائدهم، ويُحبب الرعية على اتباعها، لا يكون صالحاً للمُلْك - ص ١٩٤ المرجع السابق.

هذه هي المرحلة الأولى من مراحل اتصال الإسلام بالحضارة الغربية. بدأت في أول أمرها بعيدة عن أن تمس الإسلام، تطلب القوة في تنظيم الجيوش وتسليحها، وتنظيم مصادر الثروة وتنميتها، ثم انتهت إلى الاشتباك مع الإسلام في تقدير قيم السلوك الفردي والجماعي. وقد كانت دوافعُ الحكام والمفكرين على السواء في هذه المرحلة - سواء أصابوا الوسائل أو أخطأوها - هي طلب القوة للمجتمع الإسلامي، وابتغاءُ الوسيلة إلى أسباب النهضة، التي تخلّص المجتمع من ضعفه وجهله وفقره. وكانت المبادىءُ الإسلامية في هذا التطور هي الميزانَ الذي يوزَن به ما يراد استحداثه، فيُقبَل أو يُرفَض. وعلى أساسها وحدها يدور الحِجَاج، وبها وحدها يؤيد كلّ من الطرفين المتناظرين حجته. فالطهطاوي وخير الدين يبدأ كل منهما كلامه بالنص القرآني وبالحديث وبرأي الصحابة والفقهاء. ونقطةُ البدءِ في تفكيرهما هي التماسُ الوسائل لقوة المجتمع الإسلامي، حتى يصبح قادراً على الصمود أمام المنافسة الغربية. ولكنّ التخطيط للنهضة والتماسَ الحلول للتخلص من عوامل الضعف بدأ من الإعجاب ببعض ما شاهداه من النُظُم في المجتمع الغربي، والرغبة في نقله إلى وطنيهما. ثم إنهما يتساءلان: هل يسمح الإسلام بنقل هذه النظم؟ وهما في هذا التساؤل يَوَدَّان لو أن ذلك كان ممكناً. وهذا التوق يميل بهما إلى التبرير والتماس الأدلة والنصوص الشرعية، من كل طريق ممكن، بِنِيَّة إجازتها وتصويبها.

ومهما يكن من حسن قصد الطهطاوي وخير الدين ومَنْ يماثلانه من رجال هذه المرحلة الأولى لاتصال الإسلام بالحضارة الغربية، ومهما يكن من وضوح صِبْغتها الإسلامية، فالشيء الذي لا شك فيه أن تفكيرهما الإسلامي قد طرأت عليه عناصر جديدة أحدثت في قِيَمِه وموازينه تطوراً خطيراً، يبدو فيما كتباه عن النزعة العقلية المتحررة، التي سادت فرنسا في القرنين الثامن عشر والتاسع

عشر، في مظهرَيْها القانوني والاجتماعي. ونستطيع أن نرى صورةً واضحة لهذا التطور الفكري عند الطهطاوي في كتابه «تخليص الإبريز»، إذا قارنا ما بقي من أصول المخطوطة الباريسية للكتاب، التي تركها الطهطاوي عند المسيو بِرْسِفال، بالطبعة الأولى للكتاب، التي ظهرت بعد عودته لمصر بست سنوات (١٢٥٠ هـ - ١٨٣٤ م). فمن هذه المقارنة يبدو أن الطهطاوي قد أحدث بعض تعديلات، منها:

١). أنه حذف فقرة يثني فيها على الحاج حسن أفندي الإسكندراني أحد أعضاء البعثة، ويصور صلاحه وتقواه، وشدة تمسكه بالإسلام وتتبعه للحرب بين تركيا والروس، وما أرشده إليه من قراءة سورة يس قبل النوم، ورؤياه في هذه الليلة، التي أوّلها الإسكندراني بانتصار المسلمين في حربهم مع الروس. (ص ٣٤ - ٣٥ من مقدمة الناشرين).

٢) وحذف فقرة أخرى عبَّر فيها عن حزنه لأنه لم يتيسر له زيارةُ ضريح سيدي إبراهيم الدسوقي، في أثناء سفره من القاهرة إلى الإسكندرية في طريقه إلى باريس.

٣) وحذف كلمة (كَفَرة) في كل موضع استعملها فيه مرادفةً لكلمة (النصارى)، وأثبت مكانها الكلمة الثانية.

وليس المهم هو أن يكون الصواب في الرأي المتروك، أو في الرأي الجديد. ولكن المهم هو أن هذا التعديل يصوّر تطوراً فكرياً، وأن هذا التطور الفكري لم يحدث تحت تأثير ظروفٍ إسلامية. كقراءة ابن تيمية مثلاً، أو التأثر بالمعتزلة أو بأصحاب النزعات العقلية في الإسلام. ولكنه حدث تحت تأثير إقامته في باريس، وانغماسه بعد عودته في الثقافات الغربية وانشغاله بترجمة آثارها التي تؤمن بالمحسوس الملموس والمدرَك المعقول، وتكفر بما وراء ذلك من الغيب وتستخفّ به.

في هذا التطور المبكر، وفي هذه المرحلة الأولى من مراحل المَلْحَمَة

الطويلة ، التي لم تصل بعدُ إلى نهايتها ومستقرها ، أُثيرت رؤوس المسائل التي شغلت الفكر الإسلامي من بعد ولا تزال تشغله . ولكن عناصرَ جديدة ظهرت على مسرح الحوادث ، مع بدء المرحلة الجديدة، التي نرجىء الحديث عنها إلى الفصل التالي .

# الفصل الثاني

# التغريب

لم ينته القرن التاسع عشر إلا وقد عظم شأن الاستعمار الغربي، واستفحل ، وسقطت أكثر الدول الإسلامية تحت سيطرته أو نفوذه ، وبذلك دخلت صلات الإسلام والمسلمين بالحضارة الغربية في طور جديد، أصبح فيه تأثير هذه الحضارة الغازية أكثر قوةً وفعالية ، لأنها انتقلت مع الجاليات الأجنبية التي استقرت في بلاد المسلمين ، وأصبحت تحيا بين ظهرانَيْهم، وتعيش في قلب بلادهم، وتقدم نموذجاً حياً لأنماطها الفكرية والاجتماعية، يسري من طريق المشاهدة والتقليد . وفرضت الدولُ الغربية الغازية لغاتِها وثقافاتِها في البلاد التي احتلتها ، تيسيراً على الغربي المستعمر في التعامل من ناحية ، وتمهيداً لمحو طابع المستعمرات الشخصي وامتصاصها من ناحية أخرى . ومضتْ سياسة إرسال المبعوثين من هذه البلاد في طريقها، ولكنها لم تعد حرة في توجيهها ، فقد أصبح العدد الأكبر منها يوجَّه نحو الدول المتسلطة، وأصبح أكثرُها يوجّه توجيهاً أدبياً أو فلسفياً أو تربوياً ، بل إسلامياً في بعض الأحيان، يتلقون فيه أصول البحث في التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية، والفكر الإسلامي عن المستشرقين من الغربيين ، صحيحهم ـ إن وُجِد ـ وسقيمهم ـ وما أكثره. وصارت المجالات الصناعية والخبرات الفنية وقفاً على المستعمرين الأوربيين ، الذين حوَّلوا المستعمرات وأهلَها إلى مزارع ومناجم وعمّال لإنتاج المواد الأولية . وأصبح التعليم في داخل هذه البلاد يجري على تخطيط غربي رسمه الاستعمار ، وأشرف على تنفيذه بنفسه أو بأيدي صنائعه من الأصدقاء والعملاء. وبذلك ظهر في معجم السياسة والحضارة ما يسميه الغربيون ومفكروهم بالـ (Westernization)

وبما يمكن أن نسميه بالتغريب، أي طبع المستعمرات الأسيوية والإفريقية بطابع الحضارة الغربية . وجهودُ الاستعمار في هذا تشمل المسلمين وغير المسلمين من أهل المستعمرات . ولكن جهدهم الأكبر وعنايتهم الأوفر كانت للمسلمين بخاصة، لارتباط حياتهم في مختلف مناشطها بالدين .

لم يكن هدف الاستعمار من نشر حضارته هو تمدين البلاد التي استعمرها كما كان يتشدق به ويزعمه ، ولكنه كان يقصد بذلك إزالة الحواجز التي تقوم بينه وبين هذه الشعوب، وهي حواجز تهدد مصالحه الاقتصادية، وتجعل مهمة حراستها والمحافظة عليها صعبةً غير مأمونة العواقب . كانت هذه الحواجز الناشئة عن الاختلاف في الدين ، وفي اللغة ، وفي التقاليد والعادات سبباً في إحساس الوطنيين بالنفور من الأجنبي المحتل ، وفي إحساس المستعمر بالغربة ، بل الشعورِ بالخطر الذي يحيط به ويتهدده في بعض الأحيان . وكان هذا الإحساس بالغربة وبالخطر أعظمَ ما يكون حين يتعامل المستعمر الغربي مع المسلمين . ذلك لأن الإسلام لم يكن مجموعة من الطقوس الدينية وحسب ، كما هو الشأن في غيره من الأديان ، ولكنه كان حضارةً كاملة يحملها الإسلام حيثما ذهب ، لها لغتها التي لا يصح التعبد بغيرها ، ولها قيمها وقوانينها التي تمتد وتتغلغل لتشمل سائر احتياجات الأفراد والجماعات في سلوكهم ، وفي معاملاتهم، وفي نشاطهم الفكري والفني والعاطفي على السواء. فلم يمض على ظهور الإسلام قرن حتى كانت النظُمُ الإسلامية حضارة كاملة ، يحملها الإسلام معه حيثما ذهب ، ليس فيها ثغرة أو فجوة . وقد كان هذا هو السبب في وحدة الحضارة الإسلامية، وفي قوة الرابطة التي تجمع أفرادها على هذه الحضارة ، والتي تذيب ما بينهم من فوارق الجنس واللغة والمكان، بل تذيبُ الفوارق الناشئة عن اختلاف الزمان، لتضم هذه الأمة في وحدة كونية ، تردّ آخرها إلى أولها ، وتجمع حاضرها وماضيها، بسبب ثبات القيم الإسلامية ، وقدرتها على الاستجابة لحاجات الحياة في تقلباتها وتطوراتها ، وبسبب ثبات لغة هذا الدين ومرونتها ، التي مكّنت للمسلم المعاصر أن يقرأ القرآن ، وأن يقرأ ما كتبه فقهاء المسلمين ، وأدباؤهم وشعراؤهم وفلاسفتهم وعلماؤهم ، على امتداد

تاريخهم الطويل، دون أن يحس الغربة ، أو تصده صعوبة في التعبير، أو تغيُّرٌ في الذوق الفني واللغوي ، فكأنما أُنزل القرآن اليوم ، وكأنما بُعِثَ شعراء الماضي الغابر وأدباؤه وعلماؤه ، فهم يخاطبون هذا الجيل ، بما كتبوه وما أنشئوه . ونشأ عن ذلك كله هذه الرابطةُ الإسلامية القوية ، التي حار الغربيون في تعليلها ، وكَلّت حِيَلُهم وقصّرت وسائلهم عن تفتيتها ، فهي وحدة لا وجود لها في غير الإسلام من الأديان ، تدعو تركيا إلى إنشاء سكة حديد الحجاز قبل الحرب العالمية الأولى . فتنهالُ التبرعاتُ المالية من شتى بلاد المسلمين من أندونيسيا إلى مراكش. ويفرض الغربيون على تركيا شروطاً ظالمة بعد الحرب العالمية الأولى، فيثور المسلمون في الهند ثورة عنيفة تفزع الإنجليز[1] . ويموت الزعيم الهندي المسلم مولانا محمد علي في لندن أثناء دفاعه عن الإسلام في أعقاب الحرب العالمية الأولى، فيدفنُ في القدس الشريف حسب وصيته. وتتوالى الأنباءُ بمحاولات فرنسا السافرة ، بين الحربين العالميتين الأولى والثانية ، للقضاء على الإسلام وعلى اللغة العربية وتشجيع القومية البربرية في مراكش، فتهتز لذلك بلادُ العرب والمسلمين . وتزداد جرائم إيطاليا الوحشيةُ في ليبيا ، فينهالُ المتطوعون من شتى بلاد المسلمين للمشاركة في الجهاد بأموالهم وأنفسهم ويُستشهَد عمر المختار في هذا الجهاد ، فيرثيه كل شعراء العرب ويبكيه كل المسلمين في أندونيسيا والهند . ويزداد خطرُ اليهود في فلسطين، فيُشغَل الرأي الإسلامي العام بذلك ، ويتطوع للدفاع عنها مسلمون من شتى البلاد ، ثم تُقاطِع الحكومات الإسلامية الدولةَ الدخيلة المغتصبة من بعد .

وزاد في قوة هذه الرابطة نشاطُ الدعوة إلى الجامعة الإسلامية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وهي دعوة صادفت استجابة قوية عند كل المسلمين، ودعّمها الشعور بالخطر المشترك أمام الزحف السياسي والاقتصادي الذي يهدد المسلمين بالفناء ، فتزايد عددُ الصحف التي تدعو إلى الجامعة الإسلامية تزايداً ظاهراً قبل الحرب العالمية الأولى ، كان عددها في سنة ١٩٠٠

---

(١) راجع تصوير السير ثيودور موريسون لهذه الثورة في كتاب « حاضر العالم الإسلامي » ١ : ١٦٢ .

لا يزيد عن مائتي صحيفة ، فبلغ عددها سنة ١٩٠٦ خُمْسمائة صحيفة، ثم زاد في سنة ١٩١٤ على الألف صحيفة، حسب إحصاء لوثروب ستودارد في كتاب «حاضر العالم الإسلامي».

لذلك كله كان شعور المستعمر الأوربي بالغربة والخطر أقوى ما يكون ، حين يواجه هذه الأمة الإسلامية في مختلف بلادها . ولذلك كانت برامج التغريب موجهة إلى الإسلام والمسلمين بنوع خاص، وكثرت الكتب والمؤتمرات التي تبحث في تاريخ الإسلام والمسلمين، وفي مشاكلهم المعاصرة ، وتطورهم الفكري والحضاري .

وكان يزيد في هذا الشعور بالغربة وبالخطر أن تاريخ الإسلام والغرب حافل بالصراع منذ ظهور الإسلام ، وأن الصلة بينهما كانت صلة جهاد وعداوة دائماً . توسع الإسلام على حساب الإمبراطورية البيزنطية في الشام وفي آسيا الصغرى وفي شمال إفريقية،وظلت الحرب قائمةبينهما على امتداد التاريخ،حتى بلغت قمتها في الحروب الصليبية . ثم بلغ مَدُّ الإسلام غايته حين احتل العثمانيون عاصمة الدولة البيزنطية ومقرَّ كنيستهم سنة ١٤٥٣ م ، وغيروا اسمها إلى إسلامبول، أي (دار الإسلام)، واتخذوها عاصمة لدولتهم ، التي توغلت في أوربا ، وكادت تكتسحها حين هددت فينّا سنة ١٥٢٩. وظل هذا التهديد قائماً حتى ١٦٨٣ . ودار الصراع بين الإسلام وأوربا منذ القرن الأول الهجري على الأرض الأوربية من طرفها الغربي حين سقطت الأندلس في أيدي المسلمين، وأصبحت من بعد مقراً لخلافة أموية ، ولحضارةٍ مزدهرة لا تزال آثارها الباقية تشهد بأمجادها . ثم كانت المذابح الوحشية التي تولت فيها محاكم التفتيش المسيحيةُ إبادة المسلمين عقب هزيمتهم في الأندلس .

والأوربي بعد ذلك لا يعرف عن المسلمين إلا ما قرأه من الأكاذيب التي تشوه صورتهم في أذهان المسيحيين ، والتي تَشيع في كل ما كتبه الغربيون عنهم منذ الحروب الصليبية ، والتي لم تخفّ حدتُها إلا في نصف القرن الأخير، حين لاحظ الغربيون أن المسلمين يقرؤون ما يكتبون. وكان يزيد في حدة هذه

العداوة صيحاتُ دول البلقان ، التي تستغيث بالدول الأوربية ، وتطلب منهم باسم المسيحية أن ينقذوها من حكم المسلمين .

كان هذا التاريخُ الغابر، والحاضرُ الراهن ، بكل ما يحفل به من صور العداء ، يزيد في إحساس المستعمر الأوربي بالغربة والخطر . فكان التغريب ـ والتبشيرُ فرعٌ منه ـ هو الحلُ الذي اهتدى إليه ، ونشطت أجهزتهم في تنفيذه .

وبرامج التغريب تحاول ان تخدم هدفاً مزدوجاً ، فهي تحرس مصالح الاستعمار ، بتقريب الهوة التي تفصل بينه وبين المسلمين ، نتيجةً لاختلاف القِيَم، ونتيجةً للمرارة التي يحسها المسلم إزاء المحتلين لبلاده ممن يفرض عليه دينُهُ جهادَهم . وهي في الوقت نفسه تُضعِف الرابطةَ الدينية التي تجمع المسلمين ، وتفرِّق جماعتهم التي كانت تلتقي على وحدة القيم الفكرية والثقافية ، أو بتعبير أشمل وحدةِ القيم الحضارية ، فيستطيع الاستعمار أن ينفرد بكل بلدٍ على حدة ، وأن يتفرغ لمواجهة ما عساه ينشأ من ثورات ، وظَهْرُه آمنٌ من ثورات المناطق الإسلامية الأخرى في مستعمراته ، التي قد تهُبُّ لمساندتها .

وقد لاحظ كرومر وجودَ هذا الخلاف الشديد بين المسلمين وبين المستعمر الغربي ، في العقائد ، وفي القيم ، وفي التقاليد والعادات ، وفي اللغة ، وفي الفن ، وفي الموسيقى ، وذلك في فصل طويل عقده في كتابه الذي ألفه عقب مغادرته لمصر ، بعد أن وضع أساس السياسة الإنجليزية وأشرف على تنفيذها ، مدةً تقرب من ربع قرن . لاحظ كرومر في هذا الفصل أن هذه الخلافات هي السببُ في انعدام ثقة المسلم بالمستعمر الأوربي وسوءِ ظنه به ، وهي السبب في وجود هُوَّةٍ واسعة تفصل بينهما ، وتجعل مهمة المستعمر محفوفة بالمتاعب . ودعا من أجل ذلك إلى العمل بمختلف الوسائل على بناء قنطرة فوق هذه الهوّة . وقد اتخذت هذه الوسائل طريقين : أحدُهما هو تربية جيل من المصريين العصريين ، الذين ينشَّئون تنشئة خاصة تقرِّبهم من الأوربيين ومن الإنجليز على وجه الخصوص ، في طرائق السلوك والتفكير . ومن أجل ذلك أنشأ كرومر «كلية فكتوريا» ، التي قَصَدَ بها تربيةَ جيل من أبناء الحكام والزعماء والوجهاء في مُحيطٍ إنجليزي ، ليكونوا من بعدُ هُمْ أدواتِ المستعمر الغربي في إدارة شئون

المسلمين ، وليكونوا في الوقت نفسه على مُضِيِّ الوقت أدواته في التقريب بين المسلمين وبين المستعمر الأوربي ، وفي نشر الحضارة الغربية . وقد أعرب اللورد لُويْد ـ الذي كان ممثلاً لبريطانيا في مصر، أو «مندوباً سَامِياً» كما كان يسمى في ذلك الوقت ـ عن هذا الهدف ، حين قال في خطبة ألقاها في كلية فكتوريا بالإسكندرية سنة ١٩٣٦ ، عن طلبة هذا المعهد وخريجيه : (كل هؤلاء لا يمضي عليهم وقت طويل حتى يتشبعوا بوجهة النظر البريطانية ، بفضل العشرة الوثيقة بين المعلمين والتلاميذ ، فيصيروا قادرين على أن يفهموا أساليبنا ويعطفوا عليها . . . ومتى تسنى للجمهور أن يعرف هذه الكلية أكثر مما عرف عنها في الماضي، يتنبه الآباء إلى أن تعليم أولادهم فيها ينمّي فيهم من الشعور الإنكليزي ما يكون كافياً لجعلهم صلةً للتفاهم بين الشرقي والغربي . . . علينا أن نحل المشاكل المعلقة بين مصر وإنكلترا. ولا شك أنه ستنشأ مشاكل أخرى في السنوات القادمة من العلاقات بين الاثنين . وهذه المشاكل تُحَلّ ، إذا تعلَّم كلٌ من الإنجليز والمصريين أن ينظر إلى رأي الفريق الآخر نظراً مقروناً بالفهم والعطف) .

كان الاستعمار الغربي ينتظر الوقت الذي يستطيع أن يستغني فيه عن الجيش ، ليعتمد في حراسة مصالحه على الصداقة، التي هي الهدفُ المقصود بكل مشاريعه في نشر الحضارة الغربية.

أما الوسيلة الأخرى التي اتخذها الاستعمار لإيجاد هذا التفاهم المفقود ، وعَمِلَ على تنفيذها، فهي أبطأ ثِماراً من الوسيلة الأولى ، ولكنها أبقى آثاراً، كما لاحظ اللورد لويد . وهي تتلخص في تطوير الإسلام نفسه وإعادة تفسيره ، بحيث يبدو متفقاً مع الحضارة الغربية ، أو قريباً منها وغيرَ متعارض معها على الأقل ، بدل أن يبدو عدواً لها أو معارضاً لِقيَمها وأساليبها .

بذلك وُجِد عاملٌ جديد من صلات الإسلام بالحضارة الغربية ، هو تَدَخُّل الغرب نفسه في توجيه هذه الصلات ، والتخطيط لأساليبها ووسائلها ، بينما ظلت هذه الصلات في طريقها القديم ، الذي بدأ بإحساس المسلمين بالحاجةِ إلى إصلاح مجتمعهم لكي يواجه الفساد الداخلي الذي يعاني منه

المسلمون في حياتهم من ناحية، ولكي يواجه الخطر الخارجي الذي يهدد كيانهم من ناحية أخرى . ظلت هذه الصلات تستأنف سيرها في طريقها القديم ، تتأثر بالعامل الجديد فتقترب منه أو تلتقي به في بعض الأحيان ، وتنفر منه وتُدرِكُ خطورته فتعارضهُ وتهاجمه في أحيان اخرى .

إلى جانب هذين المنهجين وُجِد منهج ثالث في بلاد العرب بخاصة، لم يعمل عملاً مباشراً في صلات الإسلام بالحضارة الغربية ، ولكنه ترك أثراً غيرَ مباشر في توجيهها . وهذا المنهج الثالث والعنصر الجديد ممَثّلٌ في نصارى العرب ، ونصارى الشام منهم على وجه الخصوص . كان هؤلاء النصارى من الشآميين كما كانوا يُسَمَّون ـ أو من السوريين واللبنانيين والفلسطينيين والأردنيين كما نسميهم الأن ـ لا يشاركون المسلمين في الإحساس بالولاء القلبي الخالص للحكم الإسلامي القائم ، الذي تمثله الدولة العثمانية، وهو أمر طبيعي في أصل وجوده لا يدعو إلى الغرابة ، ولا سيما إذا أضفنا إليه فساد الدولة في آخر أيامها ، وهو فساد كان يشكو منه المسلمون والمسيحيون ، والعرب والترك على السواء . من أجل ذلك كانت آمال هذا الفريق من نصارى العرب تتعلق بالعِلْمانية الغربية ، التي تقوم على الفصل بين الدين والدولة ، والتي لا يتحكم فيها الإسلام في التنظيم السياسي والاجتماعي، والتي يزول معها إحساس المسلمين بالاعتزاز وإحساس النصارى بالذلة والانكسار الذي يخالط مشاعر الأقليات في أكثر الأحيان .

هذه تيارات ثلاثة كانت تجري في أرض المسلمين والعرب. فلنحاول أن نتتبعها في إيجاز واحداً تِلْو الآخر. وقبل أن أبدأ الحديث عنها أحب أن ألفت النظر إلى أمرين يجب ان يضعهما الباحثُ في هذا الموضوع نُصْبَ عينيه ، لكي يأمن الزلل ، ولكي لا يضل الطريق ، ولكي لا يُخدَع عن حقائق الأمور .

أحد هذين الأمرين هو حاجتنا الشديدة إلى إعادة النظر في تقويم الرجال ، لأن كثيراً ممن نعتبرهم دعائم النضهة الحديثة لم يصبحوا كذلك في أوهام الناس إلا بسبب الدعايات المغرضة، التي أرادت ان تضعهم في هذه المنزلة ، لتحقق بذلك أغراضها في نشر مذاهبهم والتمكين لآرائهم ، ولأن كثيراً

من الآراء المنحرفة التي لم تكن تستطيع أن تجد طريقها إلى الفكر الإسلامي وإلى مجتمعاته ، قد أصبح قبولها ممكناً ، بِنِسْبَتِها إلى هذه الزعامات وإلى هؤلاء الأئمة ، الذين لا يتطرق إلى الناس شك في إخلاصهم وعلمهم . والواقع أن كثيراً من هؤلاء الرجال قد أحيطوا بالأسباب التي تَبْني لهم مجداً وذِكْراً بين الناس ، ولم يكن الغرض من ذلك هو خدمَتهم ، ولكن الغرض منه كان ولا يزال هو خدمةَ المذاهب والآراء التي نادَوا بها والتي وافقت أهدافَ الاستعمار ومصالحه . فقد أصبح يكفي في ترويج أي مذهب فاسد في تأويل الإسلام - كما لاحظ جب في كتابه (Modern Trends in Islam) أن يقال: إنه يوافق رأيَ فلانٍ او فلانٍ من هؤلاء الأعلام . ويكفي في التشهير بأي رأيٍ سليم أن يُنْسَب إلى ضيق الأفق، الذي لا يلائم ما اتصف به هذا أو ذلك من سعة الأفق والسماحة وصحة الفهم لرُوح الإسلام ، على ما تزعمه الدعايات. وليس مهماً أن يكون ذلك عن حُسْن قصدٍ منهم أو عن سوء قصد ، وليس مهماً أن يكون الاستعمار هو الذي استخدمهم لذلك، ووَضَعَ على ألسنتهم وأقلامهم هذه المذاهبَ والآراء ، أو أن تكون هذه الآراءُ قد نشأت بعيدة عن حضانته ورعايته ، ثم رآها نافعةً له ، فاستغلها وعمل على ترويجها. المهم في الأمر هو أن المجد الذي يُنْسَب لهؤلاء الأفراد ليس من صنعهم ولا هو من صنع الشعوب التي عاشوا فيها ، ولكنه من صنْع القوى التي استخدمتهم او التي تريد أن تستغلهم، سواءٌ كانت هذه القوى هي الاستعمارَ أو هي الصهيونية العالمية بمختلف وسائلها وأجهزتها .

وخطة الاستعمار والصهيونية العالمية في ذلك كانت تقوم - ولا تزال - على السيطرة على أجهزة النشر التي نسميها الآن (الإعلام)، وإلقاء الأضواء عن طريقها على كُتَّابٍ ومفكرين من نوع خاص، يُبَنّون ويُنَشَّئون بالطريقة التي يُبنى بها نجوم التمثيل والرقص والغناء ، بالمداومة على الإعلان عنهم ، والإشادة بهم ، وإسباغ الألقاب عليهم، ونشر أخبارهم وصُوَرِهم. وذلك في الوقت الذي يُهْمَل فيه الكُتَّاب والمفكرون الذين يصوِّرون وجهات النظر المعارضة، أو تشوَّه آراؤهم وتُسفَّه ، ويُشَهَّر بهم . ثم هي تقوم على تكرار آرائهم آناً بعد آنٍ

لا يَملّون من التكرار، لأنهم يعلمون أنهم يخاطبون في كل مرة جيلاً جديداً ، أو هم يخاطبون الجيل نفسه ، فيتعهدون بالسقي البذورَ التي ألقوها من قبل .

ونحن حين ندعو إلى إعادة النظر في تقويم الرجال، لا نريد أن ننقص من قدر أحد ، ولكننا لا نريد أن تقوم في مجتمعنا أصنامٌ جديدة معبودة لأناس يَزْعُم الزاعمون أنهم معصومون من كل خطأ ، وأن أعمالهم كلَّها حسنات لا تقبل القَدْح والنقد، حتى إن المخدوع بهم والمتعصب لهم والمروِّج لآرائهم ليَهيجُ ويموج إذا وصَفَ أحدُ الناس إماماً من أئمتهم بالخطأ في رأيٍ من آرائه ، في الوقت الذي لا يَهيجون فيه ولا يموجون حين يوصف أصحابُ رسول الله ﷺ بما لا يَقْبَلون أن يوصف به زعماؤهم المعصومون . فيَقْبَلون أن يُوصَمَ سيفُ الإسلام خالدُ بن الوليد بأنه قَتَل مالكَ بن نُوَيْرَة في حرب الرّدة طمعاً في زوجته ، ويردِّدون ماشاع حول ذلك من أكاذيب. ويَقْبَلون أن يلطِّخ تاريخُ ذي النُّورَين عثمانَ بن عفان بما ألصقه به ابنُ سَبَأ اليهودي من تُهَم . ويَقْبَلون ما يَرْوِي الأصبهاني في كتاب الأغاني في سُكَيْنَة بنتِ سيِّدِ شباب أهل الجنة الحسين من أخبار اللهو والمجون. ويردِّدون ما يذاع من أخبار هارونَ الرشيدِ الذي كان يحج عاماً ويغزو عاماً ثم أصبح في أوهام أبناء هذا الجيل رمزاً للخلاعة والترف ، بل كاد يصبح رمزاً للإسراف في طلب الشهوات ، وصورةً من أبطال (ألف ليلة وليلة) . يَقْبَلون ذلك كله ، ثم يرفضون أن يُمَسّ أحدُ أصنامهم بما هو أيسر منه . وَيحْتَمون بحرية الرأي في كل ما يخالفون به إجماع المسلمين ، ويأبون على مخالفيهم في الرأي هذه الحرية . يخطِّئون كِبارَ المجتهدين من أئمة المسلمين ، ويجرِّحونهم بالظنون والأوهام ويثورون لتخطيء ساداتهم أو تجريحهم بالحقائق الدامغة .

أما الأمرُ الآخر الذي أحب أن ألفت النظر إلى خطورته ، فهو تطوير الإسلام لكي يوافق الأمر الواقع في حياتنا العصرية . وقد بدأ هذا الاتجاه كما رأينا في أول الأمر بإحساس الحاجة إلى مواجهة الأقضية الجديدة باستنباط أحكام شرعية توافقها، ورأينا صدى ذلك فيما كتبه الطهطاوي وخير الدين التونسي . فكتب الطهطاوي في «مناهج الألباب» عن (اقتضاء الأحكام والمعلامات

العصرية تنقيحَ الأقضية والأحكامِ الشرعية بما يوافق مزاج العصر بدون شذوذ)، مقترحاً وضع مُدَوَّنة قانونية عصرية شاملة . ودعا خير الدين إلى الاجتهاد في أضيق الحدود، بإعادة النظر في الأحكام المترتبة على العادات إذا تغيَّرت ، وردَّ على من احتج بأنه لا يحق لنا (إحداثُ شرعٍ جديدٍ لعدم أهليتنا للاجتهاد) بأن هذا (ليس بتجديد اجتهاد من المقلِّدين، بل هو قاعدةٌ اجتهدَ فيها العلماءُ وأجمعوا عليها) .

كانت الدعوةُ إلى الاجتهاد في هذا الطور مقتصدةً غاية الاقتصاد، تدعو إليه في أضيق الحدود ، ولا تنكر التقليد بل هي تسلِّم به ، وتسلِّم بأن أهل هذا العصر ليسوا أكفاءً للاجتهاد . ومن كان منهم قادراً على الاجتهاد لا يطمح إلى أكثر من الاجتهاد في حدود مذهب من المذاهب الأربعة، لا يتجاوزه إلى الاجتهاد المطلق ، الذي يسمو فيه بنفسه إلى مرتبة الأئمة الأربعة ومن في طبقتهم من المجتهدين الأولين .

ثم إن الدعوة اصبحت مِنْ بعدُ على يد محمد عبده ومدرسته ولا سيَّما رشيد رضا ، دعوةً عامة تهاجم التقليد وتطالب بإعادة النظر في التشريع الإسلامي كلِّه دون قيد . فانفتح الباب على مصراعيه للقادرين ولغير القادرين ، ولأصحاب الوَرَع ولأصحاب الأهواء ، حتى ظهرت الفتاوى التي تبيح الإفطار لأدنى عذر ، توسعاً في قوله تعالى : ﴿وعلى الذين يُطِيقُونه فِدْيَةٌ طَعَامُ مسكين﴾ ، واستناداً إلى إباحته في غزوة الفتح . وظهرت الفتاوى التي تبيح المعاملات التي تقوم على الربح ، وتُقسِّم الربا إلى رباً ظاهر وهو ربا النسيئة، الذي يتضاعف فيه الدَّيْن أضعافاً مضاعفة ، ورباً خفيٍّ وهو ربا الفَضْل ، ولا تحرِّم إلا ربا النسيئة ، أو تحرِّم الربا في أصناف معينة «الخلافة ٩٨، يسر الإسلام ٥٨» . وظهرت الفتاوى التي تحظُر تعدد الزوجات وتحظُر الطلاق وتجيز تدخُّلَ القضاء فيهما . وظهرت الآراء التي تجعل الإسلام داخلاً في هذا المذهب او ذاك من المذاهب السياسية والاجتماعية التي ابتدعَتْها الحضارة الغربية الحديثة . وبذلك تحول الاجتهاد في آخر الأمر إلى تطوير للشريعة الإسلامية

يهدف إلى مطابقة الحضارة الغربية ، أو الاقتراب منها إلى أقصى ما تسمح به النصوص من تأويل على أقل تقدير .

الاجتهادُ في الشريعة حقٌّ لكل عالم قادر عليه ، ومن القدرة عليه أن يُلِم بكل ما قيل في المسألة التي يبحثها، لأنه لا يدري إن فاته بعضُها أن يكون هذا الذي فاته سبباً في عُدوله عن رأيه لو اطّلع عليه ، لأن فيه من الحقائق ما غاب عنه ولم يدخل في تقديره. وشأنُ الاجتهاد الديني في ذلك هو شأن الاجتهاد في أيِّ فرْعٍ من فروع المعارف والفنون . فليس يباح للطبيب أن يجتهد حتى يبلغ من الإلمام بالطب حداً يَعترف له عنده اصحابُ هذا العلم بالقدرة على الاجتهاد فيه . وليس يُقبَل من المهندس أن يَطْلُعَ على الناس في الهندسة برأي جديد حتى يَثْبُت عند علماء الهندسة أنه قادر على الابتكار. بل لا يُقبَلُ من رجال القانون الوَضعي الذي أخذناه من الغرب في كل فروعه أن يجتهدوا فيه حتى يبلغوا درجةً من الحِذْق يسلِّم لهم معها بالقدرة على التشريع. والمهندسون والأطباء والقانونيون بعدَ ذلك في معظمهم مقلِّدون ، يكتفون بتطبيق ما ابتكره المجتهدون في الطب والهندسة والقانون ، ولا يزيد اجتهادُهم فيها عن الحِذْق والكِياسة في تطبيق القواعد النظرية على الوقائع العملية . فالاجتهاد إذن لم يُغْلَق بابه ، ولكنَّ المسلمين أحسوا في العصور المتأخرة من أنفسهم عدم القدرة عليه ، وأحسوا أن أصول المسائل وفروعَها في مُخْتَلِف احتمالاتها قد فُصِّلت تفصيلاً .

على أن الاجتهاد في حال افتتاننا بالحضارة الغربية خَطِرٌ غيرُ مأمون العواقب، يُخشَى معه أن يتحول . من حيث يدري المجتهد - إن وُجِد - ومن حيث لا يدري،، إلى تسويغ للقيم الأجنبية التي هو معجب بها ، فإذا لم يكن معجباً بها فالمجتمعُ الذي هو معجب بها لا يقبل اجتهاده ، بل لا تزال تتناوله ألسن السفهاء من جُهّالِه ، الذين يتصدون لإبداء الرأي فيما يعرفون وفيما يجهلون ، حتى يَفْقِدَ ثقته في نفسه ويَعْثَر به غيرُه، فيُفْتِي حين يُستفتى وعَيْنُه على الذين يفتيهم ، يريد أن يرضيهم ، وأن يظفر بتقديرهم وتقريظهم ، فيجورُ على الحق إرضاءً للخَلْق ، ويَذْهَلُ عما عند الله تَعجُّلاً لما عند الناس .

ومع ذلك كله ، فالاجتهاد الذي يحترم النصوص الشرعية ويبحثها في حَيْدة ونزاهة شيء ، والتطويرُ الذي يهدف إلى تسويغ قيم الحضارة الغربية شيء آخر. الاجتهادُ الذي يتمسك بمبادىء الإسلام يُقوِّم بها عِوَجَ الحياة شيء ، والتطوير الذي يَنزل على الأمر الواقع ، ويسوغ عِوَجَ الحياة بنصوص الشريعة شيء آخر . نقطةُ البدء في اجتهاد المجتهد هي هذا السؤال: هل يَصِحُّ هذا الأمر شرعاً أو لا يصح ؟ أو: ما هو حكم الإسلام في هذا الأمر ؟ ونقطةُ البدء في تطوير المُطوِّر هي : ما هي النصوص الشرعية التي تُثبت صِحَّةَ هذا الأمر؟ أو : ما هي النصوص الشرعية التي تثبت حُرْمَةَ هذا الأمر؟

وخَطَرُ التطوير على الإسلام وعلى المجتمع الإسلامي يأتي من وجهين . فهو إفسادٌ للإسلام يُشوِّش قِيَمه ومفاهيمه الأصيلة بإدخال الزَّيْف على الصحيح ، ويُثَبِّت الغريب الدخيل ويؤكده. فبعد أن كان الناس يشاركون في تصاريف الحياة ، وهم يعرفون أن هذا الذي غُلِبوا على أمرهم فيه ليس من الإسلام، والأملُ قائم في أن تجيء مِنْ بعدُ نهضةٌ صحيحة تَرُدُّ الأمورَ إلى نصابها عند الإمكان ، يصبح الناس وهم يعتقدون أن ما يفعلونه هو الإسلام. فإذا جاءهم من بَعدُ من يريد أن يَرُدَّهم إلى الإسلام الصحيح أنكروا عليه ما يقول، واتهموه بالجمود والتمسك بظاهر النصوص دون رُوحها .

وتقليدُ المغلوب للغالب مرحلة طبيعية طارئة تزول مع زوال الضعف . واختلاطُ الحق بالباطل والنافع بالضار في هذه المرحلة أمرٌ طبيعي كذلك . وهو مرحلة من مراحل التطوُّر الصحيح ، تجيء بعدها التصفية والتمحيص عندما تزول غواشي الضعف والخمول . فإذا سوغنا ذلك الغريب الدخيل ـ خيرَه وشرَّه ـ تسويغاً إسلامياً في حال الضعف والعجز ، فقد أصَّلناه من ناحية ، وقد اقحمنا على الإسلام ما يُفْسِد بِنْيَتَه من ناحيةٍ أخرى ، لأنه يصبح أخلاطاً من عناصر شتى لا تجمعها رابطة ، ولا يضمها نظام ، ولا يُشْبِه بعضُها بعضاً . فهذا هو أحد الوجهين في ضرر التطوير، وهو وجهٌ لا يَعْني إلا المسلمين .

أمّا الوجه الآخر لضرر التطوير ـ وهو الذي يعني أعداءَ الإسلام ـ فهو أن هذا التطوير ينتهي بالمسلمين إلى الفُرْقة التي لا اجتماع بعدها ، لأن كل جماعة

عنهم سوف تذهب في التطوير مذهباً يخالف غيرها من الجماعات. ومع توالي الأيام، نجد إسلاماً تركياً وإسلاماً هندياً وإسلاماً إيرانياً وإسلاماً عربياً، بل ربما وجدنا في داخل هذا الإسلام العربي ألواناً إقليمية تختلف باختلاف البلاد. بل لقد سمعنا منذ الآن أحد المنتسبين إلى الإسلام من الهنود يتحدث في (مؤتمر برنستون للثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة) سنة ١٩٥٣ عن الإسلام الهندي الحديث (ص ٧٨، ٨١). وسمعنا سْمِث يَرْوي عن أحد المسؤولين من الترك في كتابه (Islam In Modern History) كلاماً يتحدث فيه عن إسلام تركيٍّ خاص (ص ١٩٣).

* * * *

وبعدُ فلنعد إلى استئناف الحديث من حيث قطعناه في الفصل السابق. ولنتابع أحداث القصة التي وصلنا معها إلى نهاية الجيل الأول: جيل الطهطاوي وخير الدين والتنظيمات، وإلى أول المرحلة الثانية التي بدأت مع الاستعمار.

برز في مَطْلع هذه المرحلة الثانية التي نتناولها الآن بالكلام رجلٌ غريب الأطوار، يحيط سيرته وأهدافه كثيرٌ من الغموض، الذي لم تكشف الأيام حقيقته بعد. وقد ترك هذا الرجل الغريب أثراً عميقاً في توجيه الفكر الإسلامي والأحداث السياسية، في هذه الفترة وفيما تلاها. ولا يزال أثرُه باقياً وميسَمُه واضحاً حتى الآن. ذلك هو جمال الدين الأفغاني، كما هو مشهور عند الناس، أو (المُتأفْغِن) كما كان يسميه أبو الهدى الصيادي، أو الإيراني كما هي الحقيقة في واقع الأمر.

وإذا ذُكر اسم الأفغاني الذي يمثل تمثيلاً قوياً ذلك التيارَ الثاني الذي أشرنا إليه - وهو التغريب - فلا بد أن يُذكر معه خليفتُه في هذا الميدان وأبرزُ تلاميذه، الذي طبَّق مذهبه، وعمل على تدعيمه ونشره، وهو محمد عبده، الذي لا يكاد يَذْكره أتباعه المتعصبون له إلا مقروناً بلقب (الإمام).

والحديث عن الأفغاني ومحمد عبده طويل يحتاج إلى فسحة من الوقت.

لذلك فضلتُ أن أُفردهما بحديث خاص ، وأن أتخطاهما الآن إلى الكلام عن التيار الثالث الذي يتمثل في جماعة من نصارى العرب ، الذين كانوا يشجِّعون الاتجاهات العِلْمانية التحررية ، وهو تيار لم يؤثر تأثيراً مباشراً في الفكر الإسلامي لأنه كان ـ بحكم ظروف أصحابه ـ لا يَعْرِض له بخيرٍ أو بشرٍّ ، لا يؤيده ولا يعارضه . وكلُّ ما في الأمر أنه كان يدعو إلى ما كان يسمَّى عند أصحابه بالفكر الحُرّ . لا يحدِّد موقف الدين من الموضوعات العلمية والحضارية التي يتكلم فيها ولا يبالي به . وهذه هي العلمانية التي تقوم عليها حضارة الغرب في صميمها . ولم يكن هذا الفريق من نصارى العرب ، ومن نصارى الشاميين على وجه الخصوص وَحْدَهُ في هذا الميدان . فقد كان يشاركه في الدعوة إلى الفكر الحر الذي لا يتقيد بالدين طائفةٌ من المسلمين . ولكن أهمية هذا الفريق وإشارَتنا إليه على وجهٍ خاص ترجع إلى أمرين : أولهما ، هو أن كرومر قد أشار إليهم في كتابه (Modern Egypt) ، حين ذكرهم في الطوائف التي أعانت السياسة الاستعمارية في تحقيق أهدافها ، كما أعانوا الخديوي إسماعيل من قَبلُ ، حين استخدمهم في تنفيذ سياسته التي تقوم على إدخال الحضارة الغربية في مصر[1] . والأمر الثاني هو أن هذا الفريق ، بحكم ظروفه التي ذكرتها من قبل ـ وهي ظروف طبيعية ليس فيها شذوذ عن المألوف ـ وبحكم ما كان يحظى به من حماية أجنبية ولا سيما في مصر ، قد كان أسبق الناس إلى تأسيس الصحف . بعضُ هذه الصحف كان يومياً يحمل أنباء الأحداثِ العالمية ، والأفكارَ والمذاهبَ السياسية ، مثلُ صحيفة الأهرام والمقطم ، ومثلُ الصحف التي أسسها الأفغاني ومنح امتيازَها لرجلين من أبناء هذه الطائفة ، وهما أديب إسحاق وسليم نقاش . وبعضُها الآخر كان أدبياً علمياً ، ينشر أخبار التطورات الحضارية والثقافية الغربية في العلوم والمخترعات ، وفي المذاهب الاجتماعية ، وفي الأدب والفلسفة والفن ، وتُمثِّله صحيفة المقتطف ، التي انتقلت إلى مصر سنة ١٨٨٤ ـ وكانت قد ظهرت قبل ذلك بثمانية أعوام في بيروت ـ ، وصحيفةُ الهلال ، التي

---

(١) الاتجاهات الوطنية ١ : ٢٢١ ـ ٢٢٢ طبعة بيروت .

أنشئت في مصر سنة ١٨٩٢ . وهذا النوع الأخير الذي تمثله هاتان الصحيفتان ، هو الذي يعنينا في هذا المكان ، لأن أصحابه هم الذين تزعموا الدعوة إلى العلمانية والتحرُّرية في الفكر العربي الحديث . وأهمية هذه الصحف لا ترجع إلى ما كانت تذيعه من آراء فحسب ، ولكن أهميتها الكبرى ترجع إلى أنها كانت مركزاً لتنشئة الجيل التالي من الصحفيين على هذه المبادىء العلمانية، وهو الجيل الذي رَبَّى بدوره جيلاً آخر، جاءت وتجيء من بَعْدِه أجيالٌ على شاكلته ، فلم نبلغ منتصف القرن العشرين ، حتى كانت الصحافة كلُّها في أيدي العلمانيين ، كما لاحظ جِبْ (Gibb) في كتابه (Whither Islam ?!)

وقد ذكر ألبرت حوراني في كتابه الذي ظهر سنة ١٩٦٢ Arabic Thought In The Liberal Age أن المسيحيين كانوا أسبقَ أبناءِ العرب اتصالاً بالثقافة الغربية. وأرجَعَ ذلك إلى نشاط البعثات التبشيرية، وانتشارِ مدارِسها وأديرتها في الشام ، وفي المنطقة الساحلية منها بنوع خاص ، منذ بداية القرن الثامن عشر . ومع أن الثقافاتِ التي كانت تحملها المدارس التبشيرية ، من كاثوليكية وبروتستنتية ، لم تكن تتجاوز الدائرة الدينية ، فإن معرفة اللغة الفرنسية واللغة الإنكليزية قد فتح آفاقاً جديدة للقراءة أمام المسيحيين، فبدؤوا يقرؤون كتباً تصوِّر الثقافة الفرنسية الجديدة ، التي تُمثِّل علمانية الثورة الفرنسية ، وأخذنا نسمع في القرن التاسع عشر عن رجلٍ مثلِ ميخائيل مشاقة ، يحدثنا في كتابه «الجواب على اقتراح الأحباب» أنّ الشكوكَ بدأت تساوره في عقائده الدينية، وأنه وَجَد في مجتمَعِه كثيراً من الناس الذين يفكرون على شاكلته[1] .

وفي الوقت نفسه ظهر في النصف الأول من القرن التاسع عشر ، للمرة الأولى في العصر الحديث ، عالِمٌ لغوي مسيحي هو ناصيف اليازجي، ثم أخذ عددُ المهتمين بعلوم اللغة العربية من المسيحيين العرب يتزايد، وظهر بينهم عدد من الكتاب والشعراء[2] .

---

(١) Arabic Thought, p. 59

(٢) المرجع السابق ص ٩٥ .

وبهذه الصلات الثقافية بين مسيحيي العرب وبين الثقافة الفرنسية والإنجليزية من ناحية، وبهذا الكَلَف الجديد بالدراسات العربية من ناحية أخرى، فُتِحَتْ عيونهم على عالَمين جديدين خارج الكنيسة وخارج المدارس التبشيرية، وهيأهم ذلك لظهور الفكر العلماني المعادي للكنيسة في كثير من كتاباتهم، في الوقت الذي لم يكن فيه لهذا الفكر أثرٌ بين معاصريهم من كُتّاب المسلمين ومفكريهم[1].

وحين غزا محمد علي سورية في النصف الأول من القرن التاسع عشر تجمع السوريون بمختلف عناصرهم، من سُنّيين وشيعيين ودروز ومسيحيين على مقاومته، فكان لهذا التجمع أثر كبير في الإحساس بالرابطة الوطنية التي تقوم على المواطنة ولا تقوم على الدين. ومن الحق أن هذه الوحدة لم تدم طويلاً وأنها قد انهارت في الصراع الطائفي الذي دار في أحداثِ سنةِ ١٨٦٠، ولكنها كانت نقطةَ البدء في الشعور بالوحدة القومية. بل إن أحداث سنة ١٨٦٠ التي كانت سبباً في انهيار هذه الوحدة هي التي فتحت الطريقَ أمام الجيل الأول من دعاة الوطنية، الذين ينادون بأن الولاءَ الديني لا يصلح أساساً للحياة السياسية. فأصدر بطرس البستاني خلالَ هذه الأحداث عدداً من النشرات شعارها «حبُّ الوطن من الإيمان». وكان نداؤه فيها موجهاً إلى «أبناء الوطن»، وكان يوقّعها باسم «مُحب للوطن»[2].

ثم أسس في سنة ١٨٦٣ مدرسة خاصة على أساس وطني - لا على أساس ديني - تدرِّس فيها اللغةُ العربية والعلومُ الحديثة. وأخذ يدعو إلى اقتباس فكرة الوطنية القومية من أوربا، وينادي بأن كل الذين يتكلمون العربية، مسلمين كانوا أم مسيحيين، عربٌ أولاً وقبل كل شيء. وبذلك كان أولَ مسيحي يدعو إلى العروبة، ويتكلم باعتزاز عن الدم العربي الذي يجري في عروقه[3].

---

(١) المرجع نفسه ٩٦.
(٢) ص ٦٠، ٦١ من المرجع نفسه.
(٣) المرجع السابق ص ١٠٠.

وفي الوقت نفسه كان هذا الرجل، الذي بدأ حياته بالعمل مع البعثات التبشيرية البروتستنتية وفي القنصليتين الإنكليزية والأمريكية، من أنشط العرب في نقل الحضارة الغربية وتطويع اللغة العربية للتعبير عما تضمنته من مفاهيم وآراء. فكان من أهم ما اضطلع به من الأعمال إصدارُ دائرة معارف، حاول ابنهُ سليم من بعده أن يتمها، فبلغت أحد عشر مجلداً كبيراً، وكانت هذه الموسوعة الضخمة تتضمن معلوماتٍ مختلفةً في العلوم الغربية الحديثة، كما كانت تحتوي على كثير من أفكار أوربا وأمريكا العلمانية المتحررة[1].

حين كان السؤال الذي يشغل بال المسلمين هو: كيف السبيل إلى النهضة والقوة؟ كان السؤال الذي يشغل بال النصارى هو: كيف يضمنون حقوقهم بوصفهم أقلية في مجتمع إسلامي؟ وحين كان الحُلْمُ الذي يراود خيال المسلمين هو استردادَ مجدهم القديم، كان الحُلم الذي يراود خيال النصارى هو حريةَ التدين، والمساواةَ، والتسامحَ، والاحترامَ المتبادَلَ بين أبناء الطوائف المختلفة. وهذه كلها قِيَم ومُثُل يتضمنها الإسلام كما تتضمنها العِلْمانية، ولكن انتشار الثقافات الغربية العلمانية وتدخُّلَ الدول الغربية من ناحية، وسوءَ تطبيق المبادىء الإسلامية في أواخر أيام الدولة العثمانية من ناحية أخرى، كان سبباً في تعلق أحلام هذا النفر من المسيحيين بالعلمانية[2]، وفي سعيهم إلى جعل لبنان على وجه الخصوص دولةً علمانية على الطراز الأوربي، تكفل حقوقاً متساوية لكل المواطنين على اختلاف أديانهم، وتَشملُهم جميعاً في رابطة وطنية واحدة. ولم يكن المسلمون في ذلك الوقت على استعداد لقبول هذه المبادىء، كما هو الشأن مع النصارى الذين لم يكن يَرْبطهم بالدولة العثمانية شعورٌ قلبي بالولاء[3].

كانت هذه الآراء ممثلةً أوضح تمثيل في صحيفة (الجَنان) التي أصدرها

---

(١) ص ١٠٢ من المرجع نفسه.
(٢) المرجع السابق ص ٩٥.
(٣) ص ٩٧ من المرجع السابق.

بطرس البستاني سنة ١٨٧٠، ثم تابع ابنه سليم إصدارها من بعده، حتى توقفت بعد ستة عشر عاماً، بسبب تضييق السلطات العثمانية عليها. وكان من نتائج هذا التضييق تفكيرُ بعض تلاميذ البستاني في الانتقال إلى القاهرة، حيث يتوافر عددٌ أكبر من القراء، وحريةٌ أكثر في التعبير، وحمايةٌ أقوى للآراء التحررية من جانب الاستعمار الإنكليزي، ومن جانب رجالٍ متحررين ذوي نفوذ مثل رياض باشا[1].

فانتقل إلى القاهرة يعقوب صَرّوف وفارس نمر صاحبا «المقتطف»، كما انتقل إليها جرجي زيدان صاحبُ «الهلال». وكلاهما قد تخرج في الكلية البروتستنتية السورية، التي سميت من بعدُ «الجامعة الأميركية». ثم تَبِعهم آخرون ممن أسسوا صُحفاً ومجلات، أو شاركوا في تحرير الصحف التي أنشأها صَرُّوف ونِمْر وزيدان.

اهتمت مجلة «المقتطف» بالعلوم الطبيعية وبالكشوف العلمية والصناعية الحديثة، بينما اتجهت «الهلال» إلى الدراسات الإنسانية، من أخلاقٍ واجتماع وتاريخٍ ولغةٍ وأدبٍ وآثار. وعَملا في تعاون كما يعمل شِقّا المِقراض على تطوير الفكر الإسلامي وإشرابه الروحَ العلمانية التحررية، التي سادت أوربا في القرن التاسع عشر، التي تَعْتبر العِلْمَ بمعناه الغربي الحديث الذي يقوم على التجربة وعلى منطق البحث العقلي، لوناً من العبادة التي تستحق أن يُكرِّس لها الانسانُ عمره، والتي يجب أن تقوم مقامَ الدين في التمييز بين الخير والشر، بناءً على نُظُم إنسانيةٍ عالميةٍ يلتقي عندها أفراد البشر جميعاً، بإقرار العقل لما تتضمنه من الأفكار ومن المبادىء الخلقية[2].

وقد تجنبت المجلتان كلَّ ما يتصل اتصالاً مباشراً بالسياسة المحلية أو الدين، ولكنهما كانتا تسيران على تخطيط ثابت مدروس تَخْفى آثارُه على غير

---

(١) ص ٢٤٥ من المرجع نفسه.

(٢) ص ٢٤٨، ٢٤٩، ١٥٥، من المرجع السابق.

يضرب فيها الحق والباطل، ﴿فأمّا الزّبدُ فيذهبُ جُفاءً، وأمّا ما ينْفعُ النّاسَ فيمْكُثُ في الأرْض﴾ [الرعد : ١٧] ليس هذا الصراع إذن مصدرَ خطر، بل إنه - في تقديري - يدعو إلى التفاؤل والاطمئنان . ولكن مصدرَ الخطر وعلامته هي أن يزول هذاالصراع، وأن يَفْقِد الناسُ الإحساس بالفَرْق بين ما هو إسلامي وما هو غربي . إنّ فقدان هذا الإحساسِ هو النذير بالخطر، لأنه يعني فقدان الإحساس بالذات . فالجماعات البشرية إنما تُدرك ذاتها من طريقين معاً : من طريق وَحْدتها التي تكوِّنها المفاهيم والتقاليد المشتركة ، ومن طريق مخالفتها للآخرين التي تنشأ عن المُغايرة والمُفارقات . ولذلك كان الخطرُ الذي يتهدد هذه الوحدة يأتيها من طريقين : الشعوبيةِ التي تفتّتُها ، والعالميةِ التي تُميِّعها ، فزوال الإحساس بالمغايرة والمفارقة هو هدم لأحد الركنين اللذين تقوم عليهما الشخصية ، وهذا هو ما لا نريد أن يكون . نريد أن يظل هذا التمييز بين ما هو إسلامي وبين ما هو طارىء مستجلَبٌ - شرقياً كان أو غربياً - حيّاً في نفوس الأجيال الصاعدة والتالية ، وهي أمانة تلقّاها جيلُنا عمن قبله ، ولا بد أن يحملها إلى من يجيء بعده .

# الفصل الثالث

# الأفغاني ومحمد عبده

الاهتمام بالأفغاني ومحمد عبده يستند إلى اعتبارين: أولهما هو أن الصورة الشائعة المعروفة عنهما بين الناس تخالف حقيقتيهما. وهذه الصورة الشائعة تستمد وجودها وقوّتها من الدعاية الدائبة التي لا تَفْتُر، والتي تسهر عليها قوى ومؤسسات قادرة ذات نفوذ. ولذلك كان الكشف عن حقيقتيهما محتاجاً إلى مجهود كبير، وإلى مزيد من الدأب يقابل دأبَ الدعاية المبذولة في تدعيم مكانيهما. وثاني هذين الاعتبارين هو أن جلاء حقيقة الرجلين يتبعه جلاء حقيقة كثير من الأوهام التي تأصلت في نفوس الناس تبعاً لاستقرار شهرتيهما فيها، فكشف الستر عنهما هو في الوقت نفسه كشف للستر عن أباطيل كثيرة ترتبط بهما، وتستمد قوّتها وبريقها الخدّاع من شهرتيهما ومن ارتباطها بهما.

أول ما يريب الباحث في أمر الأفغاني تعميتُه أصلَه ونسبه، فقد زعم أنه أفغاني سُنّي، ثم أثبت البحث الحديث بأدلة لا تقبل الشك أنه كان إيرانياً شيعياً، وزعم أنه شريف النسب، حُسَينيُّ الجدّ، وهو زعْم لم يقم عليه دليل، والذي يكذب على الناس في بَلَده خليق أن لا يَصدُق في نسبه.

أما الأدلة على أنه إيراني شيعي، فهي صريحة متعددة في الكتاب الذي ألّفه ابن أخته ميرزا لطف الله خان، الذي كان يلازمه في زياراته لإيران. وقد مات ابن أخته هذا سنة ١٣٤٠ هـ (١٩٢١ - ١٩٢٢م) فعهد ابنهُ صفات الله الأسدبادي إلى حسين كاظم زاده بنشره، فنشره في برلين لأول مرة سنة ١٣٤٤هـ (١٩٢٦م)، حيث كان يقيم وقتذاك. ثم تُرجم الكتاب إلى العربية سنة ١٩٥٧

تحت عنوان (جمال الدين الأسد بادي). وقد أثبت المؤلف والمترجمان بأدلة كثيرة أن جمال الدين كان إيرانياً من أسد آباد (بالقرب من همذان)، وكان شيعياً .ولم يكن أفغانياً من أسعد أباد (من أعمال كابل بأفغانستان)، كما لم يكن سُنّياً حنفي المذهب، على ما كان يزعمه وعلى ما هو مشهور حتى الآن بين الناس . فبقيّةُ أسرته لا تزال في أسد أباد . وقد حقق نَسَبه وزار أسرتَه عنايتُ الله خان ، عمُّ أمان الله خان ملك الأفغان الأسبق . واسمُ والده واسمُ خادمه يدلان على أنه شيعي إيراني . فاسم والده (صَفْدَر)، يعني (مفرّق الأعداء) وهي عند الشيعة صفة لسيدنا علي رضي الله عنه. والاسم وَقْفٌ على الشيعة، لا يتسمى به أحد من الأفغانيين . واسم خادمه الذي كان يلازمه دائماً، والذي تركه بعد رحيله عن مصر في رعاية تلميذه محمد عبده، هو (أبو تراب) ، وهي كنية سيدنا علي رضي الله عنه ، ولا وجود لهذا الاسم في غير إيران. ولهجةُ جمال الدين الفارسية تقطع بأنه إيراني، وأصدقاؤه المقربون الذين كانوا يلازمونه في الأستانة كانوا من الإيرانيين . وكان تفكيرهُ دائماً متجهاً إلى إيران وإلى اتخاذها مركزاً للجامعة الإسلامية التي كان يدعو إليها، كما يبدو من مقالٍ له في العروة الوثقى [1].

وثقافةُ جمال الدين الفلسفية وتوسعه في دراسة المنطق وعلم الكلام ، إلى جانب دراسة الفقه وعلم الأصول ، هي الدراسة الشيعية التقليدية، التي تُنَمّي مَلَكة الجدل وقوة الاستدلال . والدراسة السُنّية تتبع طريقاً آخر يقوم على دراسة الفقه والأصول والحديث والتفسير واللغة والأدب .

ولكنَّ جمال الدين أخفى أصله الإيراني، لأنه كان يريد أن يُخفي تشيعه عن الناس في البلاد العثمانية التي تنقَّل فيها ، وأهلُها سُنِّيَّة حَنفية كالأفغان . وقد استفاد جمال الدين من انتسابه للأفغان ، لأنه أصبح بعيداً عن سلطة ممثلي إيران وقناصلها في الخارج . وكان من السهل أن تَرُوج أفغانيته بين الناس في البلاد

---

(١) ٢ : ١٠٤ ط . بيروت ـ ص ٣٠ من كتاب جمال الدين الأسد بادي . والمقال بتاريخ ٢٢ شوال ١٣٠١ (١٨٨٤/٨/١٤ م) .

التي نزلها ، لأن أفغانستان لم يكن لها تمثيل خارجي في ذلك الوقت ، وكان للإنجليز نفوذ كبير فيها ، فكانوا يرعون أتباعها في الخارج .

ومما يَريبُ الباحثَ في أمر جمال الدين وأهدافه ايضاً أن أكثر نشاطه كان سِرّيّاً ، فقد كان أولَ من أدخل نظام الجمعيات السرية في العصر الحديث في مصر ، وكان حيثما حل يؤسس الجمعيات السرية وينشرها، فأسس الحزب الوطني الحر في مصر أثناء إقامته بها ، وكان حزباً سرياً، لم يمض على تأسيسه عامٌ واحد حتى أصبح أعضاؤه ٢٠١٨٠ عضواً ، وأصبح له رَصيدٌ ضخم في المصارف[1].

وأنشأ جمعية (مصر الفتاة) السرية ، وأنشأ صحيفةً تنطق باسمها هي صحيفة (مصر الفتاة) ، ولم يكن فيها مصري واحد كما روى تلميذهُ محمد عبده في كتاب (أسباب الحوادث العرابية)، وكان أغلبُ أعضائها من شبان اليهود[2].

وأنشأ أثناء إقامته في الهند جمعية (العروة الوثقى) السرية ، التي امتد نشاطها إلى الشام وإلى مصر وإلى السودان وتونس . وكان من أعضائها الأمير عبد القادر الجزائري ومن اختار من أنجاله ورجاله ، ومنهم محمد أحمد المهدي السوداني الذي تتلمذ على الأفغاني في مصر أربع سنوات[3] .

وقد حفظ الجزء الثاني من (تاريخ الأستاذ الإمام) لمحمد رشيد رضا عدداً من الرسائل التي تداولها محمد عبده مع أعضاء هذه الجمعية، وهي مليئة بالإشارات والرموز. وبعض هذه الإشارات يدل على أن محمد عبده قد دخل سّراً إلى مصر، استعداداً لدخول السودان والاتصال بالمهدي، ومر أثناء هذه الجولة بتونس وبالشام، حيث كان يعمل على (إحكام العُرْوة وتمكين عقودها) حسب تعبيره[4]. وكانت صحيفة (العروة الوثقي ) التي أنشأها جمال الدين مع

---

(١) جمال الدين الأسد بادي ص ٦٣ ، خاطرات جمال الدين للمخزومي باشا ٤٤ .

(٢) تاريخ الأستاذ الإمام ١ : ٧٥ .

(٣) جمال الدين الأسد بادي ص ٦١ .

(٤) تاريخ الأستاذ الإمام ١ : ٢٨٣ ، ٣٨٠ ، ٢ : ٥٥٣ ـ ٥٥٨ .

تلميذه محمد عبده في باريس هي الصحيفة الناطقة باسم هذه الجمعية السياسية السرية .

ثم أنشأ محفلًا ماسونياً تابعاً للشرق الفرنسي ، ضم إليه عدداً كبيراً من أصحاب النفوذ في مصر بمساعدة رياض باشا رئيس الوزراء. وهو الذي استقدمه إلى مصر، وتولى رعايته فيها، وأجرى عليه راتباً شهرياً ، وأعد له سكناً في خان الخليلي، ويقال : إنه كان في حارة اليهود[1] .

ويتصل بهذا النشاط السّري الذي لازمه في كل مكان تهييجُه على الثورات، وتشجيعه على تأسيس الصحف التي تخدم أغراضه، وتنشر آراءه، وتُشيد بذكره ، فهو الذي أنشأ صحيفة (مصر). وعهد بإدارتها إلى أديب إسحاق، وكان قد قدم إلى الإسكندرية للاشتراك في التمثيل المسرحي مع سليم نقاش ، ثم أسس صحيفة (التجارة) بالإسكندرية، وعهد بإدارتها إلى أديب إسحاق وسليم نقاش ، فكانا لا يزالان يُشيدان بذكره، في مثل قولهما : (مهبط أسرار الحكمة وإسطرلاب فلك العلوم ، وإسْطَقس هَيُولَى الفلسفة)، إلى غير ذلك مما اعتادا أن يصفاه به[2] .

وقد طلب إلى تلميذيه محمد عبده وإبراهيم اللقاني أن يساهما في تحرير صحيفة (التجارة)، وكان هو نفسه يشترك ببعض مقالات، يوقّعها باسمٍ مستعار هو (مُظهِر بن وَضّاح) .

وليس مهماً أن تكون المبادىء التي تُنشَر على الناس وتذاع سليمةً أو منحرفة ، فالذي يُنشَر على الناس دائماً نظيف وسليم . ولكن المهم هو أن الذين يشتركون في التنظيمات السرية يجهلون دائماً حقيقةَ أهدافها ، ولا يعرفون إلا ما يريد رؤوس التنظيم السري أن يُعرَف بين الناس. والدارسُ لتاريخ الدعوات السرية في الإسلام ولتاريخ الباطنية أو الإسماعيلية على وجه الخصوص يرى

---

(١) جمال الدين الأفغاني لمحمود قاسم ص ٢٣ .

(٢) تاريخ الأستاذ الإمام ١ : ٤٥ .

الشاهد على ذلك في بدئهم بالدعوة إلى إعلاء كلمة الله وإنصاف المحرومين، وانتهائهم آخر الأمر إلى عقيدة فلسفية تنكر الأديان وتخوض في دماء المسلمين. وغاراتهم على قوافل الحجاج وتنكيلهم بهم في المسجد الحرام أمرٌ مشهور في كتب التاريخ.

وقد غمس جمال الدين يده فِعْلاً في الدم الحرام، وكان مستعداً دائماً لأن يغمس يده فيه، فهو مسؤول عن اغتيال ناصر الدين شاه إيران. كان لا يزال يؤلب عليه في كل مكان منذ طرده من إيران ١٨٩١م وأخرجه من الضريح المقدس عند الشيعة الذي كان قد عاذ به ولجأ إليه، وهو (بقعة حضرة عبد العظيم المقدسة). فاتصل برجل هاربٍ من إيران يدعى (ميرزا رضا الكرماني) وحرضه على قتله، فتسلل إلى إيران واغتاله سنة ١٨٩٦ في المكان نفسه الذي طُرِد منه الأفغاني[1] وقد فكر الأفغاني بموافقة محمد عبده في اغتيال الخديوي إسماعيل أثناء مروره على كوبري قصر النيل، لأن جمال الدين كان متفقاً على برنامج الحكم مع ابنه توفيق، الذي كان قد نجح في ضمه إلى محفله الماسوني. وقد اشترك مِنْ بَعْدُ مع نوبار باشا في السعي لعزل إسماعيل[2].

وليس مهمّاً أن يكون الذين اشترك في اغتيالهم، أو دبّره وفكّر فيه، مفسدين أو مصلحين. ولكن المهم هو أنه كان يتخذ الاغتيال وسيلة من وسائله السياسية، ويخوض الدماء في سبيل الوصول إلى أهدافه، وهو ما لا يحله الإسلام، ولا يفعله مسلم يؤمن بالله ويخشى عذابه ويقف عند حدوده. وهو يذكرنا مرة أخرى بوسائل الإسماعيلية الباطنية، ولا سيما الحسنُ بن الصَّبَّاح صاحبَ قلعة (أَلْمُوت).

إن الدارس المدّقق لسيرة جمال الدين لا يملك إلا أن يتوقف أمام كثيرمن الظواهر الغريبة في سيرته. إنه يتساءل: فيم تنقُّله السريع المفاجىء الذي

---

(١) جمال الدين الأسد بادي ص ٧، ١١٣، ١١٦ - تاريخ الأستاذ الإمام ١ : ٤٥.

(٢) تاريخ الأستاذ الإمام ١ : ٧٤

لايَفتُرُ ، بين إيران وبلاد الأفغان والهند والحجاز ومصر وتركيا وفرنسا والنمسا وإنجلترا وروسيا ؟ وفيم هذه الأزياء المختلفة التي كان يَلبَسها لكل بلد ، والتي يحفل بصُوَرِها كتابُ ابنِ أخته ميرزا لطف الله خان ؟ فهو في زيٍّ عربي تارة ، وفي زي علماءِ الشيعة تارة أخرى، ومع جماعة من كبار علمائهم ومجتهديهم تارة ثالثة ، وفي طربوش تركي تارة رابعة، وفي زي أفغاني تارة خامسة . فيم كل هذا ، وباغي الخير لا يحتاج إلى التَّستر والتخفي ، وإنما يتخفَّى المُريب ؟؟ ومن أين كان ينفق على هذه الرحلات ؟ وفيم كانت صِلَتُه بالمستر بْلَنْت ، ذلك الرجل الغريبِ، الذي كان لا يَفْتُرُ عن التنقل بين مضارب الأعراب في مصر وفي سورية وفي نجد ؟ يدعو المصريين إلى الثورة، ويتكلم بعدَ وقوعها باسم عرابي ، ويُقَدِّم له صوراً مضلِّلة عن صفته الرسمية وقدرته السياسية وقوة الجيوش الإنكليزية ، ثم يدافع عنه بعد اعتقاله ؟! ويدعو العَرَبَ إلى إنشاء دولة عربية، لأن الدولة العثمانية على وشك السقوط والانحلال، ولا ينبغي أن يشاركها العربُ هذا المصير، فيجب أن يكوِّنوا دولة عربية حليفةً لإنجلترا تصبح مقراً للخلافة الإسلامية، ويكتب في ذلك كتابه المشهور ، الذي سماه (مستقبل الإسلام) (The Future of Islam)، والذي كان مصطفى كامل زعيمُ الحزب الوطني في مصر أولَ من تنبه الى خطورته ؟! فيم كانت صلةُ الأفغاني بهذا الرجل ، يَنزل ضيفاً عليه عندما زار إنجلترا ، ويكتب إلى محمد عبده من بور سعيد وهو في طريقه إليها يطلب إليه أن يكون ردُّه بعنوان المستر بلنت ؟ بل فيم كانت صلتُهُ بإنكلترا، يلجأ إلى سفيرها في الأستانة ، لكي يساعده على الخروج من تركيا، حين غضب عليه السلطان عبد الحميد[1] ؟

وباسم مَنْ كان يفاوض الإنجليز في الوصول إلى اتفاق مع تركيا ضد روسيا ؟ ومع المهدي للاعتراف باستقلال السودان ؟ وما هذا الخليط من اليهود والنصارى الذي يجتمع حول الرجل الذي كان صوتُه أعلى الأصوات في الدعوة

---

(١) تاريخ الأستاذ الإمام ١ : ٧٢ .

إلى الجامعة الإسلامية، وفي التنديد بفساد المجتمع الإسلامي والدعوة إلى إصلاحه؟ سليم نقاش صاحب الكتاب الذي يحمل عنواناً غريباً في إبّان الدعوة إلى الجامعة الإسلامية وهو (مصر للمصريين) شآمي نصراني. وأديب إسحاق من نصارى الشام أيضاً. وكان إذا ذُكر بعد موته في مجلس الأفغاني جاشت نفسه بالحزن وهو يقول: (إنّا لله وإنّا إليه راجعون). وطبيبُه الخاص يهودي يدعى هارون. وقد كان هو ونصراني آخر يدعى جورجي كونجي هما اللذان شهدا احتضاره وحدهما[1]. والذي كان يساعده في تحرير صحيفة العروة الوثقى مع محمد عبده رجلٌ مُريب من إيران يُدعى ميرزا باقر، كان قد تنصر وصار داعية للنصرانية هناك مع جمعيةٍ للمبشرين، ثم عاد إلى الإسلام ليشارك في تحرير الجريدة الداعية إلى الجامعة الإسلامية[2]. ومجالس الأفغاني كانت تضم خليطاً من المسلمين والنصارى واليهود. هذا بالإضافة إلى ما أشيع من أنه كان ينزل في حارة اليهود، ومن أنّه ألّف جمعية سرية أعضاؤها من شباب اليهود. ولماذا كانت عداوته الشديدة للاستعمار الإنكليزي وحده دون الاستعمار الفرنسي والاستعمار الهولندي؟ فلم تَرِد في صحيفة العروة الوثقى إشارةٌ للاستعمار الفرنسي في الجزائر، كما لم ترد فيها إشارة للاحتلال الهولندي في أندونيسيا، ولم تُشِر الصحيفة إلا إشارة عابرة لاحتلال الهند الصينية. نحن نعرف أن الأفغاني كان ينتسب حين دخل مصر إلى المحفل الماسوني الأسكتلندي، ثم اختلف معه فتحول إلى المحفل الماسوني الفرنسي[3]. فهل

---

(١) تاريخ الأستاذ الإمام ١ : ٩٣.

(٢) المرجع السابق ١ : ٨١٧.

(٣) خاطرات جمال الدين للمخزومي باشا ص ٤١ - ٥٠ وتراجع في ذلك اللوحتان المصورتان رقم ٤٠، ٤١ من كتاب (مجموعة أسناد ومدارك چاپ نشده درباره جمال الدين مشهور به أفغاني). واللوحة الأولى صورة خطية للطلب المقدم بخط جمال الدين الأفغاني إلى المحفل الماسوني طالباً الالتحاق به. وقد قدم نفسه في أوله بقوله (مدرس العلوم الفلسفية بمصر المحروسة جمال الدين الكابلي الذي مضى من عمره سبع وثلاثون سنة) وتاريخه في أسفله ١٢٩٢ ربيع الثاني يوم الخميس ٢٢. أما اللوحة الثانية فهي صورة خطية للخطاب المرسل إليه من محفل كوكب الشرق في القاهرة بمصر في ٧ جنايو ١٨٧٨/٥٨٧٨ (والتاريخ الثاني هو التاريخ اليهودي الذي يستعمله الماسون. ولست أدري إن كان المقصود بجنايو هو يناير أو يونيو) والخطاب يحدد (يوم الجمعة ١١ الجاري الساعة ٢ عربي بعد الغروب لاستلام القادوم وتكريس الأفغاني رئيساً للمحفل).

كانت عداوته للإنكليز مبنية على هذا الخلاف مع المحفل الماسوني الأسكتلندي ، مع ما هو معروف من استغلال الاستعمار للمحافل الماسونية ، إلى جانب ما هو معروف من صلتها بالصهيونية ؟ !

وبعدُ ، فما هي الأعماق الحقيقية والأغوار البعيدة لدعوة جمال الدين الأسد بادي ، التي كان يَبْدُو على سطحها الظاهر دعوةً متحمسة إلى إصلاح المجتمع الإسلامي وجمع شمل المسلمين ؟ .

يصف أبو الهدى الصيادي هذا الرجل في خطاب كتبه إلى رشيد رضا سنة ١٨٩٨ م فيقول إنه (مارقٌ من الدين ، كما مرقَ السهمُ من الرَّمِيَّة)(١) .

ويقول تلميذُه أديب إسحاق في ترجمته : إنه أحس بميل للتصوف في بدء حياته (فانقطع حيناً بمنزله يطلب الخلوة لكشف الطريقة وإدراك الحقيقة . . . ثم خرج من خلوته مستقرَّ الرأي على حكم العقل وأصول الفلسفة القياسية)(٢) .

ووصفه سليم العنحوري حين ترجم له في شرح ديوان (سِحْر هاروت) ، فقال: إنه سافر إلى الهند (وهناك أخذ عن علماء البراهمة والإسلام أجلّ العلوم الشرقية والتاريخ، وتبحر في لغة السانسكريت أُمِّ لغات الشرق ، وبرّز في علم الأديان حتى أفضى به ذلك إلى الإلحاد والقول بِقِدَمِيَّة العالم، زاعماً أن الجرائيم الحيوية المنتشرة في الفضاء هي المكوِّنةُ بترقٍّ وتحويرٍ طبيعيين ما نراه من الأجرام التي تشغل الفضاء ويتجاذبها الجو ، وأن القول بوجود مُحرِّكٍ أولَ حكيمٍ وَهْمٌ نشأ من ترقّي الإنسان في تنظيم المعبود على حسب ترقّيه في المعقولات)(٣) .

وقالت صحيفة «المقطم» في نعيه : إنه (كان مناراً للحرية والعرفان في كل مكان احتله . . . فقد الشرقُ فيه عالماً يُهتدَى بعلمه وركناً يُعتمد عليه ، وداعياً إلى الحرية يُقتدَى به في الدعوة إليها ) . وختمت الصحيفة النعي بقولها (فنعزي

---

(١) تاريخ الأستاذ الإمام ١ : ٩٠ .
(٢) المرجع السابق ١ : ٣٩ .
(٣) المرجع السابق ١ : ٤٣ .

جميع أنصار الحرية ومحبي العلوم والفضائل عن فقده)[1] .

والحرية والأحرار أو أحرار الفكر هي ترجمة للكلمات الإنجليزية Free Thinkers, Liberals, Liberalism وهي ـ كما أسلفنا القول في المحاضرة السابقة ـ كلمات اصطلاحية، يراد بها إطلاق الفكر من كل قيد، ومن العقائد الدينية على وجه الخصوص .

ووصَفَ رشيد رضا الأفغانيَّ بأنه كان يميل إلى وحدة الوجود، التي يَشْتَبِهُ فيها كلام الصوفية بكلام الباطنية، وقال إن كلامه في النشوء والترقي يَشْتَبِه بكلام داروين[2] .

وكتاب رشيد رضا إليه، الذي كتبه في سنة ١٣١٠ (١٨٩٢م)، والذي أورد نَصَّه في كتابه (تاريخ الأستاذ الإمام) يثبت ذلك، حيث يبدأ بقوله : (الحمد لله على إفضاله، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله، وعلى سيدي بل السيد المطلق . . . سدرةِ منتهى العرفان، وجنةِ مأوى المحاسن والإحسان، الذي له في كل جو مُتَنَفَّس، ومن كل نار مُقْتَبَس، الإمامِ المفرد، والعقل المجرَّد . . بَدَلِ الأبْدال، سيد الآل، الإنسانِ الكامل، الوارثِ الكامل، المرشدِ الكامل .

مَهْبِطِ الفَيْض مَصْعَدِ الكَلِمِ الطيِّـ ـبِ مُجْلَى سِرِّ الجمالِ الأكملْ[3]

وأظهر منه في الدلالة على ذلك كتاب محمد عبده، الذي بعث به إليه من بيروت في ٥ جمادى الأولى سنة ١٣٠٠ هـ (١٨٨٢م) ـ بدأه بقوله :

«ليتني كنت أعلم ماذا أكتب إليك وأنت تعلم ما في نفسي كما تعلم ما في نفسك، صنعتنا بيديك، وأفضت على موادّنا صورها الكمالية، وأنشأتنا في أحسن تقويم، فبك عرفنا أنفسنا، وبك عرفناك، وبك عرفنا العالم أجمعين .

---

(١) المرجع السابق ١ : ٩٢ ـ ٩٣ ، مع ملاحظة أن فارس نمر باشا صاحب « المقطم » كان من كبار الماسون وكذلك كان صهره شاهين مكاريوس صاحب ( اللطائف المصورة ) .

(٢) المرجع السابق ١ : ٧٩ ـ ٨٠ .

(٣) تاريخ الأستاذ الإمام ١ : ٨٥ .

فعِلمُك بنا كما لا يخفاك عِلْم من طريق الموجب . وهو علمُكَ بذاتك ، وثقتُك بقدرتك وإرادتك ، فعنكَ صَدَرْنا ، وإليكَ إليك المآب» .

وفيه يقول مخاطباً الأفغاني :

«فصورتُك الظاهرة تجلت في قوى خيالية ، وامتد سلطانها على حسِّي المشترَك ، وهي رسم الشهامة ، وشبح الحكمة ، وهيكل الكمال ، فإليها رُدَّت جميعُ محسوساتي ، وفيها فنيت مجامع شهوداتي ، وروح حكمتك التي أحييت بها مواتنا ، وأنرت بها عقولنا ، ولطّفت بها نفوسنا ، بل التي بَطَنْتَ بها فينا ، فظهرتَ في أشخاصنا ، فكنّا أعدادَك وأنت الواحد ، وغَيْبَكَ وأنت الشاهد ، ورسمك الفوتغرافي الذي أقمته في صلاتي رقيباً على ما أقدم من أعمالي ، ومسيطراً عليّ في أحوالي ، وما تحركتُ حركة ، ولا تكلمتُ كلمة ، ولا مضيت إلى غاية ، ولا انثنيت عن نهاية ، حتى تطابق في عملي أحكام أرواحك وهي ثلاثة ، فمضيتُ على حكمها سعياً في الخير ، وإعلاءً لكلمة الحق ، وتأييداً لشوكة الحكمة وسلطان الفضيلة ، ولستُ في ذلك إلا آلة لتنفيذ الرأي المثلّث وما لي من إرادة حتى ينقلب مربعاً . »

وفي هذا الكتاب يقول :

«فإني على بيِّنة من أمر مولاي ، وإن كان في قوة بيانه ما يُشكِّك الملائكة في معبودهم ، والأنبياءَ في وَحْيهم» .

وفيه يطلب نسخة من رسم فوتوغرافي حديث فيقول :

«ونستمنح من كرمه الواسع أن يمن علينا بأمرين ، أحدهما إرسال رسمه الفوتغرافي الجديد . فإن هذا الخادم كان عنده نسختان من الفوتغرافية الأولى ، إحداهما أخذها أعوان الضبطية من بيتي عندما أودعتُ السجن ، كما أخذوا كتاب الماسون بخط مولاي المعظّم ، والثانية استجدانيها سعد أفندي زغلول ، وهو من خواص محسوبيكم . ولشفقتي عليه تركتها له أياماً ليعيش أعواماً»[1] .

---

(١) نقلاً عن وثيقة مصورة بخط محمد عبده ( تصوير ١٣٤ ـ ١٣٧ ) في كتاب « مجموعة أسناد ومدارك چاپ نشده درباره جمال الدين مشهور به أفغاني » ، الذي نشرته جامعة طهران تحت رقم ٨٤١ ، والمحتوي على

ويشهد به كذلك كتابُ الأفغاني إلى محمد عبده عند مروره ببور سعيد في طريقه إلى لندن ، فقد بدأه بكلام غريب خرج فيه عما جرت عليه عادة المسلمين ، من البدء باسم الله وبحمده والصلاةِ على نبيه ، فقال: (الابتهاجُ بجميل الصُّنْع جزاءٌ تُفيض به جامعةُ الكون على النفوس ، كلما قامَتْ بوظائف الوُجود . والمَحْمَدَةُ شهادةٌ تَبْعَثُ مَلَكُوتُ وحدانيةِ الهيئةِ على بَثِّها متشخِّصاتِ الطبيعة في مَشْهَد العالَم ، تخليداً للجزاء ، وتعظيماً للأجر . فَلَكَ بجميل صُنْعِك مع «العارف» الجزاءُ الأَوْفى)[1]. وفي آخر هذا الخطاب يشير الأفغاني إلى عصابته الذين بايعوه بقوله : (وسَلِّمْ على كل من عَرَفْنا وَعَرَفْناه ، واعترف بنا وسلَّمنا له). كما يطلب إبلاغ سلامه (لصاحب النفس الزكية ، والهِمّة العَلِيَّة ، دولتلو رياض باشا ، أيده الله تعالى) . .

ومن هذا القبيل أيضاً كتاب إبراهيم اللقّاني إلى جمال الدين الأفغاني ، الذي أرسله إليه من بيروت في ١٥ فبراير ١٨٨٣ م الموافق ٧ ربيع الثاني ١٣٠٠ هـ حسب ما جاء في صدره ، بتقديم التاريخ الميلادي على التاريخ الهجري[2] . وقد بدأه بقوله :

(إن راسل سواي حظيرةَ قدس مولاي وأنا لم أفعل فلا عجب ولا عقوق ، فإني أخصُّ حَشَمِ تلك الحظيرةِ وأقربهم إلى قُدْسها ، فأنا أشدهم خوفاً من مولاي ، وأبعدُهم تصوُّراً لعظمته ، وما تصورت غير العجز عن التصور . فكلما نزع بي الوجد إلى المراسلة ، غشيني من هذا التصور غاش

---

= الوثائق التي عثر عليها عند جمال الدين الأفغاني . وفي أسفلها توقيع باسم (خادمكم محمد عبده) . وقد نشر رشيد رضا هذه الرسالة في كتابه تاريخ الأستاذ الإمام «ج ٢ ص ٢٩٩» وقدم لها بقوله :

«ومن كتاب له إلى السيد جمال الدين عقب النفي من مصر إلى بيروت ، وهو أغرب كتبه ، بل هو الشاذ ، فيما وصف به أستاذه السيد ، مما يشبه كلام صوفية الحقائق والقائلين بوحدة الوجود التي كان ينكرها عليهم بالمعنى المشهور عنهم . وفيه من الإغراق والغلو في السيد ما يستغرب صدوره عنه ، وان كان من قبيل الشعريات . وكذا ما وصف به نفسه بالتبع لأستاذه من الدعوى التي لم تعهد منه البتة» .

(١) تاريخ الأستاذ الإمام ١ : ٢٨٢ . وهو يقصد بالعارف خادمه أبا تراب .

(٢) اللوحات المصورة رقم ١٠٦ ـ ١١٧ من كتاب «مجموعة أسناد ومدارك چاپ نشده درباره جمال الدين مشهور به أفغاني» السابق ذكره .

عمّني هيبة ودهشة ، وأفعمني ذهولاً وغشية ، حتى لا أعقلَ إلا العجز، ولا أعيَ إلا القصور ، ولا أسمعَ إلا الزجر ، ولا أبصرَ إلا الحطّة، ولا أحسَّ إلا الضعف ، ولا أجدَ إلا الحيرة . بل هذه كلها كلمات أكني بها عما يعروني حينئذ من الأحوال كما يكنّى بما في الدنيا عما في الجنة).

وفي هذا الخطاب يعتذر إبراهيم اللقاني عما (اقترفه من سوء الأدب بسبب الجرأة على إرادة مراسلة مولى لا تُطاول أعناقُ الحكماء موطىءَ نعله في العلياء، مولى لا ندري هل هو يعلم الحكمة أم الحكمة تعلمه، ولا نفقه مَن المَعْنِيّ ومَن المَبْنِيّ منهما ، مولى لا نتحاشى أن نقول فيه إن روح الطبيعة برزت في ثيابه لتهدي عالمها إلى ما تريده من أسرارها).

والآراء السائدة في هذه الرسائل ، والتي هي قدر مشترك بين الأستاذ وتلاميذه ، من مثل كلام الأفغاني عن «جامعةالكون» و «ملكوت وحدانية الهيئة» و «متشخصات الطبيعة» وكلام المويلحي عن «روح الطبيعة»، وغلوّ محمد عبده في وصف الأفغاني بما لا يوصف به إلا الخالق جل شأنه ، وجرأته على الملائكة والأنبياء، كل ذلك لا يكشف عن عقيدة سليمة أو إسلام صحيح .

وحَكَى شيخ الإسلام في الدولة العثمانية (حسن أفندي فهمي) عن الأفغاني حين كان في زيارته الأولى للأستانة أنه جَعَلَ النبوّة صنعةً، وسوّى بينها وبين الفلسفة، وأمَرَ الوعاظَ في المساجد أن يهاجموه ويُفنّدوا قوله ، وانتهى الأمرُ بإجلائه عن الأستانة في زيارته الأولى لها وسفره إلى مصر[1].

ولما تصدر الأفغاني في القاهرة للتدريس في الأزهر هاجَمَه علماؤه ، وكان الشيخ عُليش - وهو عالم من علماء الأزهر مغربيُّ الأصل مشهورٌ بتدينه وشدة غيرته على الإسلام - أعنفَهم في ذلك ، فكان يروغ بعكازه على جمال الدين وتلاميذه في صحن الأزهر ، حتى انقطع عنه ، وأصبح يجتمع بتلاميذه في بيته أو في قهوة البوستة .

---

(١) تاريخ الأستاذ الإمام ١ : ٣٠ - ٣١ .

هذه أقوال لا تدعو إلى الاطمئنان لظاهر أمر الأفغاني، وتدعو إلى التنقيب عما وراءَ هذا الظاهر. ومع ما أطَلْنا في الحديث عنه، فنحن لم نصل بعدُ إلى نتيجة محقّقة، وغايةُ ما وَصَلْنا إليه هو الدعوةُ إلى إعادة النظر في أمره، والتنبيهُ إلى أنه كان ذا أهداف سياسية خطيرة، تُذَكِّرنا بأهداف الباطنية وأساليبهم، وهي مسألة يدعو إلى التأمل فيها وتدبُّرِها ما ذكره رشيد رضا في تاريخه، من أن الأفغاني ومحمد عبده كانا يهدِفَان إلى إخراج الإنجليز من مصر والسودان، أو إقناعهم بترك السودان، بتكبير شأن دَعْوَى محمد أحمد للمهدوية، حتى إذا تيسَّر ذلك، وتم لهما هذا، ذهبًا إلى السودان خِفْيَةً، ونظَّما فيه قوةَ محمد أحمد، تَوَسُّلًا إلى إنقاذ مصر بها، وتأسيسِ دولةٍ قويةٍ، يعتزُّ بها الإسلامُ والشرق، وتتحرر شعوبُها من الرق - ١ : ٣٨٠). وهذا كلام يُذَكِّرنا بقصة عبيد الله المهدي أول مُلوك العُبَيْديين المشهورين باسم الفاطميين، الذين كانوا يُرسِلون رسلهم إلى المغرب، حتى إذا مَهَّدوا لهم الطريق، حضروا وأنشأوا دولتهم التي كانت تطمع في الاستيلاء على كل بلاد المسلمين.

وبعدُ، فلا بد لي من أن أقف عند هذا القدر في الكلام عن جمال الدين الأفغاني، وأن أكتفي بتأكيد مسؤوليته عن إنشاء الدعوات السريةفي المجتمعات الإسلامية الحديثة، وتشريع الاغتيال وسيلةً لتحقيق أهدافها، وتصعيد الدعوة إلى الحرية، التي بدأت كما رأينا مع الجيل الأول، جيلِ الطهطاوي وخير الدين، وهي دعوة تشمل الحرية والتحرر بكل معانيها السياسية والفكرية والاجتماعية، وبكل ما تشتملان عليه من رُوح التمرد والانطلاق الذي يأبى كلَّ قيد ويرفُض كل موروث، ولو كان قَيْدَ الدين وميراثَه وتقاليدَه. وذلك كلُّه بالاضافة إلى سعيه لإفساد العقيدة الإسلامية واستعانتِه بأعداء الإسلام على تحقيق أهدافه.

وإذا ذُكِر الأفغاني، فلا بد - لاستكمال الصورة - من أن نذكر معه تلميذه محمد عبده، الذي نشر مذهبه وقدَّمه في صيغة مُغرِية جَذَبت إليها كثيراً من المخدوعين بظاهرها.

تنقسم حياة محمد عبده الفكرية والسياسية إلى قسمين، يتميز أحدهما عن

الآخر : القسم الأول هو الذي عمل فيه تحت إشراف الأفغاني، وكان فيه خادماً لأهدافه ، يرى بعينيه ، ويفكر بعقله ، ويكتب بوحيه ، وذلك واضح في رسائله التي ما أكثر ما تجدُ فيها مثلَ قوله : «فتلقيت من الأمر الجديد أن أكون على مقربة من الضوضاء»[1]، أو قوله : (تلقيت من الأمر الجديد أن أنحو نحو الشرق ، حيثُ مَيلُ الحادثات)[2] أو قوله : (أُذِنْتُ أن أبعثَ لكَ ببعض القواعد التي ينبغي أن يُرفَعَ البناءُ عليها)[3] ، أو نحو ذلك مما يشهد أنه كان آلة في يده . ويتسم هذا الطورُ بالعُنف ، وفيه مِمّا يَريب ، ما رأينا من الأفغاني .

والقسم الثاني من حياته هو الذي عمل فيه بعد عودته إلى مصر في ظل صداقة اللورد كرومر والمستر بلنت ، مما تشهد به تقاريرُ كرومر السنوية وكتابُه عن مصر الحديثة (Modern Egypt)، وعن عباس الثاني ، ومذكراتُ المستر بْلَنْت (My Diaries)، وكتابه (التاريخ السري للاحتلال البريطاني لمصر The Secret History of the British Occupation of Egypt)، وهي صداقة تركت أثرها في سلوك محمد عبده وفي آرائه .

يقول كرومر في تقريره السنوي عن عام ١٩٠٥ في الفقرة (٧) ، التي كتبها بعنوان (الشيخ محمد عبده). بمناسبة وفاته : (وكان لمعرفته العميقة بالشريعة الإسلامية، ولآرائه المتحرِّرةِ المستنيرة ، أثرُها في جَعْل مشورته والتعاون معه عظيمَ الجدوى). وضرب لذلك مثلاً فتواه المشهورة في ربح صناديق التوفير . ثم يقول، بعد أن يُشبِّه دور محمد عبده في مصر بدور السيد أحمد خان في الهند : (والأيامُ وحدَها هي التي ستكشف ، عما إذا كانت الآراء التي تعتنقها المدرسة التي تَزَعَّمها الشيخ محمد عبده ، سوف تستطيع التسربَ إلى المجتمع الإسلامي . وأنا شديد الرجاء في أن تنجح في اكتساب الأنصار تدريجياً ، فلا ريب أن مستقبل الإصلاح الإسلامي ، في صورته الصحيحة

---

(١) تاريخ الأستاذ الإمام ٢ : ٥٥٣
(٢) المرجع السابق ٢ : ٥٥٦ .
(٣) المرجع السابق ٢ : ٥٦٥ .

المبشّرة بالآمال ، يكْمن في ذلك الطريق الذي رسمه الشيخ محمد عبده . وإنّ أتباعه ليستحقون أن يُعاوَنوا بكل ما هو مستطاع من عطف الأوروبي وتشجيعه).

ويقول كذلك في تقرير سنة ١٩٠٦ ، في الفقرة الثالثة ، التي تكلم فيها عن الوطنية المصرية، بعد أن عرض لفكرة الجامعة الإسلامية، وللحزب الوطني المتشبّع بها : (إلى جانب هؤلاء الذين يدَّعون لأنفسهم صفة الوطنية، توجد جماعة أخرى من المصريين الذين لا يتمتعون بمثل شهرة الفريق الأول ، ولكنهم لا يَقِلُّون عن منافسيهم استحقاقاً لهذه الصفة ، بالرغم من اختلافهم معهم في المنهج الفكري وفي أسلوب العمل . وهذه الجماعةُ الصغيرة العدد ، والآخذةُ في الازدياد ، هي الحزب الذي يمكن أن أسميه على سبيل الاختصار بأتباع المفتي الأخير الشيخ محمد عبده[1] . . . . . وفكرتُهم الأساسية تَقُوم على إصلاح النُظُم الإسلامية المختلفة، دون إخلال بالقواعد الأساسية للعقيدة الإسلامية. فهم وطنيون حقاً ، بمعنى أنهم راغبون في ترقية مصالح مواطنيهم وإخوانهم في الدين، ولكنهم غيرُ متأثرين بدعوة الجامعة الإسلامية. ويتضمن برنامجهم - إن كنتُ قد فهمتُهُ حقَّ الفهم - التعاونَ مع الأوروبيين ، لا معارَضتهم ، في إدخال الحضارة الغربية إلى بلادهم ). ثم يشير إلى أنه - تشجيعاً لهذا الحزب ، وعلى سبيل التجربة - قد اختار أحَدَ رجاله، وهو سعد زغلول ، وزيراً للمعارف. ويؤكد في نهاية الفقرة أنه (لن يكون هناك محل للتراجع في كل حال. إن العمل على إدخال الحضارة الغربية في مصر يسير سيراً حثيثاً ، في كل فرع من فروع الإدارة في الدولة ، على خطوطٍ كانت مَوْضِعَ العناية والدرس ، تقوم على التطوُّر والتدرج ، دون إحداث انقلابٍ أو تغييرٍ جذري مفاجىء).

ويردد كرومر هذه الآراء نفسَها في كتابه (Modern Egypt) الذي ظهر بعد ذلك بعامين (١٩٠٨) ، ويضيف إليه : (إني أشك كثيراً في أن صديقي محمد عبده كان لا أدْرِيّاً (Agnostic). ولو أني أعرف أنه كان يكره أن يوصف بهذه

---

(١) كرومر يعني بهذه الجماعة الحزب الذي ظهر بعد كتابه هذا التقرير بعام واحد ، وسمي « حزب الأمة ».

الصفة. وقد تعوَّد أصدقاؤه ـ مع تقديرهم له ـ أن يعتبروه فيلسوفاً)[1].

أما وِلْفِرِدْ بْلَنْتْ فصِلَتُهُ بمحمد عبده قديمة ، ترجع إلى صلته بأستاذه جمال الدين وصلته بالثورة العرابية . ثم جدد بْلَنْت هذه الصلة بمحمد عبده بعد عودته من المنفى ، إذ كانا يسكنان في دارين خَلَوِيَّتين متقاربتين بالمطرية . وكانا يلتقيان كل يوم ليتبادلا الحديث في موضوعات شتى ، كما ذكر المستر بلنت في مقدِّمة النسخة العربية من مذكراته الخاصة بمصر ، التي راجعها محمد عبده قبل وفاته ، ونُشِرت من بعدُ تحت اسم (التاريخ السري لاحتلال إنجلترا مصر) .

يقول بلنت في يومياته بتاريخ ٢٨/١/١٩٠٠م عن صديقه محمد عبده ، بعد أن سجَّل حديثاً جرى بينهما عن الجنس البشري ومعاملةِ القويِّ للضعيف : (وعبدُه لا يؤمن بنهاية سعيدة للجنس البشري . وأخشى أن أقول إن محمد عبده ـ بالرغم من أنه المفتي الأعظم ـ ليس له من الثقة في الإسلام أكثر مما لي من الثقة في الكنيسة الكاثوليكية)[2].

وبلنت كان من المتحررين الذين لا يؤمنون بالمسيحية، ولا يحسنون الظن بالكنيسة الكاثوليكية، فقَدَ إيمانه بقراءة داروين ، وكان واقعاً تحت تأثير بعض المفكرين الأوروبيين ، أمثال رينان وتولستوي ، الذين يفرِّقون بين تعاليم المسيح وبين التعاليم المستنبطة من القديس بطرس والكنيسةِ الكاثوليكية[3].

وتحدث بلنت في الفصل الخامس من كتابه (التاريخ السري) عن (زعماء الإصلاح في الأزهر)، وعما سماه (الإصلاح الديني الحر) ، الذي أرجعه إلى جمال الدين الأفغاني؟ ووصف صنيعه في (إطلاق العقول من الأغلال التي قيَّدتْها طوال الأجيال الماضية) بأنه (يماثل ما حدث من إحياءِ المسيحية بأوروبا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر) . ثم وصف بلَنْت لقاءه الأول سنة

---

(١) (Modern Egypt 2: 599 London 1911) وكرومر يقصد بالجملة الأخيرة تسميتهم له بالحكيم . وكذلك كان رشيد رضا يشير إليه ، وإلى أستاذه الأفغاني ، إذا ذكرهما أو أشار إليهما .

(٢) My (Diaries) I : 346 - 28 Jan, 1900

(٣) (Arabic Thought In The Liberal Age 141 - 143)

۱۸۸۱ لمحمد عبده، الذي خَلَفَ جمالَ الدين الأفغاني (في زعامة حزب الإصلاح الحرّ في الأزهر)، فأبدى إعجابه الشديد بآرائه، (فيما يختص بتعاليم المسلمين الأحرار) ومخاوِفِهم وآمالِهم في المستقبل، وقال إن هذه المخاوفَ والآمال هي التي دوَّنها في كتابه (مستقبل الإسلام)[١].

ثم عاد للكلام عن هذا الكتاب في الفصل السادس، فقال إنه شَرَحَ هذه الآراءَ كما تعلّمها من الشيخ محمد عبده، (أستاذ المدرسة الجديدة الحرة)[٢].

وواضحٌ من إصرار بلَنْت على وصف الإصلاح بأنه (حرّ)، ووصف المسلمين الذين يمثلهم محمد عبده بالأحرار، أن تفكير هذه المدرسة كان يتسم بنزعة عقلية تُقَرِّبهم من أحرار الغربيين، وتجعلهم صالحين للقيام بدور الوساطة، في التقريب بين الإسلام وبين الحضارة الغربية، وهو العمل الذي يسعى الاستعمار إلى تحقيقه كما قدّمنا من قبل.

هذا هو رأي صديقين من ساسة الأوروبيين عرفا محمد عبده وعاشراه عن قرب، وهو متفق مع ما كتبه ساسةُ الغرب وباحثوه عنه من بعدُ، لا يخلو كتابٌ من الكتب العديدة التي تناولت تطور الفكر الإسلامي في العصر الحديث مما يؤيده ويؤكده.

كان سبيل محمد عبده للقيام بهذا الدور الذي يشجعه الاستعمار هو الدعوةَ إلى فتح باب الاجتهاد، وهي دعوة لا أريد أن أعود للحديث عنها، أكتفاءً بما قلتُه من قبل، ولكنني أريد أن أُضيف إلى ما قلتُه أنَّ هذه الدعوة قد استُغِلَّت أوسع استغلال، في تطوير الإسلام والاقتراب به من قِيَم الحضارة الغربية، وأن هذا التقريب المقصودَ، بين الإسلام وبين الفكر الغربي والحضارة الغربية، قد بلغ قمة التطرف، حين دخل محمد عبده في مفاوضات مع القسيس الإنجليزي إسحاق تيلور، للتقريب بين الإسلام والنصرانية، وهي المفاوضات

(١) التاريخ السري ١ : ١٣١ - ١٤٣ ط اخترنا لك.
(٢) المرجع السابق ٢ : ١٦٤.

التي أشار إليها رشيد رضا ، ونشر رسالتين منها في الجزء الثاني من تاريخه ، وبين اشتراك اليهود فيها في الجزء الأول[1] .

هذا هو الجديد في عمل محمد عبده في القسم الثاني من حياته : رعاية بعضِ الأفكار التي شهدناها وهي تُبذَر في التُرْبة الإسلامية بيد الطهطاوي وخير الدين وجيلهما ، والسهرُ على تطويرها برُوحٍ ، لا أقول كما قال بلنت (حرة) أو (متحررة)، ولكن أقول بروحٍ هادفةٍ تسعى إلى الاقتراب بها من القِيَم الغربية . ولأذكرْ رؤوس هذه المسائل على سبيل التذكير : الوطنيةُ الإقليمية، والعنايةُ بالتاريخ القديم السابق على الإسلام - الدعوةُ إلى الحرية ، وإلى الحياة النيابية، وإلى وضع دستور يحدد حقوق الحاكم والمحكوم، وواجباتِ كلٍّ منهما - الدعوة إلى إعادة النظر في وضع المرأة من المجتمع : في الحجاب ،والحدُّ من تعدد الزوجات، الحدُّ من حرية الطلاق . وكل هذه المسائل قد وَاصَلَ تلاميذُ محمد عبده من بعدُ تطويرَها حتى بلغت نهاية مداها . فالوطنيةُ الإقليمية والعنايةُ بالتاريخ الفرعوني والدعوةُ إلى الحرية قد رعاها من بعدُ تلميذُه لطفي السيد، وبلغت نهاية مداها على يد تلميذِه سعد زغلول . وأصبح الجانب الفكريُّ من الحرية موضع صراعٍ في العَقْد الثالث من القرن العشرين . حين ظهر كتاب طه حسين (الشعر الجاهلي) وكتاب علي عبد الرازق (الإسلام وأصول الحكم)، وأصبح (الدستور) - وهو الجانبُ السياسيُّ من الحرية - هو الموضوعَ الذي يدور عليه صراعُ الأحزاب في هذه الفترة وما تلاها . أما شؤونُ المرأة فقد تطورت على يد قاسم أمين تلميذ محمد عبده ، ولم يزل أبناءُ هذه المدرسة يَرْعَوْنَ التطور، حتى تجاوز ما حدده له محمد عبده وقاسم أمين من حدود .

ومن الحق أن الذي يقرأ محمد عبده في مثل مناظراته مع رينان ومع فرح أنطون ، يحس أنه كان يريد أن يقيم سدّاً في وجه الاتجاه العلماني ، يَحْمِي المجتمعَ الإسلاميَّ من طُوفانه . ولكن الذي حدث - كما يقول حوراني في كتابه (Arabic Thought in the Liberal Age,) - هو أن هذا السد قد أصبح قنطرةً

---

(١) تاريخ الأستاذ الإمام ٢ : ٥٦٨ ، ٥٨٢ - ٥٨٥ ، ١ : ٨١٧ - ٨٣٠ .

للعِلْمانية ، عَبَرتْ عليه إلى العالَم الإسلامي ، لتحتلّ المواقع واحداً تِلْوَ الآخر ، ثم جاء فريقٌ من تلاميذ محمد عبده وأتباعِه ، فدفعوا نظرياته واتجاهاته إلى أقصى طريق العِلْمانية[1] .

* * * *

والذي يبدو لي هو أن دعوة الأفغاني التي رُبِّيَ محمد عبده في أحضانها كان لها ـ ككل الدعوات السرية ـ ظاهر وباطن ، فظاهرها يخاطِب الجماهير ، وهو يصور ما يريد صاحبُ الدعوة أن يعرفه جمهور المسلمين عنها ، مما يعجبهم ويقع من قلوبهم موقعَ الارتياح والقبول . وباطنُها يمثل حقيقتها التي يُخفيها أصحابُها عن الناس ، ولا يكشفون الستر عنها قبل ان تحقق أهدافها بالوصول إلى مركز السلطة . ومحمد عبده كان تابعاً لسيده الأفغاني أو خادماًله ، كما تعود هو نفسهُ أن يكتب إليه في بعض رسائله ، والأفغاني كان يريد أن يعيد الدور نفسَه الذي لعبه الإسماعيلية من أصحاب الدعوات الباطنية التي تستر وراء التشيع ، وتتقرب إلى جمهور المسلمين بأنها تدعو إلى خلافةأهل بيت النبوة . كان يريد أن يُعيد الدور نفسه الذي لعبه الإسماعيلية حين أقاموا دولتهم الفاطمية في مصر ، بعد أن مهَّدوا لذلك بالاستيلاء على المغرب ، وانتظار الفرصة السانحة للزحف منه إلى مصر ، ولكن الأفغاني استبدل السودان بالمغرب في تخطيطه السِّريّ ، ومن هنا كان أهتمامُه بثورة المهدي ومفاوضاته باسمها في انجلترا . ومن هنا كان إنشاؤه جمعية العروة الوثقى السرية التي أنتشرت فروعُها في شمال إفريقية ، وفي الشام وفي السودان والتي وضع لها نظاماً يضاهي النظام الماسوني في درجاته[2] .

ومن هنا أيضاً كانت صلتُه الوثيقة وصلةُ تلميذه محمد عبده من بعده بالمستر بلانت ، الذي كان يَطوف هو وزوجته بالبلاد العربية مرتدياً الزيَّ العربي لِيُثِيرَ حمِيَّة العرب القومية ، ويَدْعُوَهم إلى إنشاء خلافةٍ عربية ، خدمةً لأهدافٍ يَغْلِبُ على ظني أن لها صلةً بالماسونية وبالصهيونية العالمية ، وان كانت لا تخلو من فائدةٍ

(١) المرجع المذكور ص ١٤٤ ـ ١٤٥ .

(٢) تاريخ الأستاذ الإمام ١ : ٢٨٣ ، ٣٨٠ ، ٢ : ٥٥٣ ـ ٥٥٨ .

مشتركة للاستعمارين الإنجليزي والفرنسي المتربصَيْن بالدولة العثمانية والطامعَيْن في اقتسام ممتلكاتها بينهما. من أجل ذلك كان من وراء الأفغاني ومحمد عبده كليهما قوتان كبيرتان تعملان على ترويج آرائهما، وإعلاء ذكرهما، وهما الماسونية - قمةُ الأجهزة الصهيونية السرية - والاستعمار. وقد نجحت هاتان القوتان في تدعيم زعامتهما الفكرية والدينية في المجتمع الإسلامي كلِّه، وفي إضعاف أثر أعدائهما الكثيري العدد من علماء الإسلام المعاصرين، وحَجْبِ ما كتبوه عن جمهور القراء، فلم يمض على موت محمد عبده أكثرُ من رُبْع قرن حتى أصبح الأزهر - موطن المعارضة الأصيل لمحمد عبده وللأفغاني - عامراً بأنصارهما الذين يحملون لواء الدعوة إلى (التجديد) وإلى (العصريَة)[1]. ولمن شاء أن يعرف المكان الصحيح والقيمة الحقيقية لمحمد عبده وللأفغاني أن ينظر في الصحف اليومية والمجلات الدورية وفي كتب الكُتَّاب اللبراليين الذين لا يسمحون بأن يُمَسَّ أيٌّ منهما، والذين يهاجمون بفظاظة وشراسة كلَّ من يمسهما من قريب أو بعيد، مع أن هذه الصحفَ والمجلاتِ والكتَّابَ لا يُعرَفُ عنهم غَيْرةٌ على الإسلام في غير هذا الموضع، بل إنهم لا يثورون حين يُمَسّ رسول الإسلام ﷺ وأصحابُه، ويَرَوْن أن ذلك مما تسعه حرية الفكر واختلافُ الرأي، بل إنهم يلتزمون التزاماً دقيقاً أن لا يُذكَر اسم محمد عبده إلا مقروناً بلقب (الإمام)، ويذكرون اسم الرسول ﷺ مجرَّداً، ويستكثرون إذا ذُكر الرجلُ من أصحابه أن يقولوا «سيدنا فلان» أو يُتْبِعوه، كما تعوَّد المسلمون أن يقولوا في الدعاء له: «رضي الله عنه».

---

(١) سجل اللورد كرومر في تقريره السنوي لسنة ١٩٠٥ الذي كتبه بمناسبة وفاة محمد عبده، قلة أتباعه في ذلك الوقت. وتقارير كرومر معروفة بدقتها في تحري الصدق، لأنها ترفع إلى الحكومة الإنجليزية لتبني عليها سياستها. يقول اللورد في الفقرة رقم ٧ من تقرير ذلك العام ما ترجمته:

«وأتباع الشيخ محمد عبده في مصر، إن كانوا ممتازين بذكائهم، فهم نفر قليل. ويمكن أن نسميهم جيرونديي الحركة الوطنية المصرية .Girondisis Of The Egyption National Movement
وهم مما يستحدثونه من بدع يجعلون أنفسهم موضع الريبة، بحيث لا يستطيعون أن يجتذبوا إلى صفوفهم جماعة المحافظين من المسلمين الذين يتمسكون بالأساليب القديمة في كل شأن من الشئون، ويصرون على ذلك، كما أنهم - من ناحية أخرى - تفصلهم هوة واسعة عن ذلك النفر من المتفرنجين، الذين لم يبق لهم من إسلامهم إلا الأسماء. ومن ذلك نرى أنهم يقفون في منتصف الطريق بين الطرفين المتناقضين، وهم بذلك يتعرضون للنقد ←

لذلك رأيت أن أسوق جملة من النصوص التي وردت في كتب المعاصرين لمحمد عبده ، الذين نبّهوا إلى فساد فكره ، وانحراف مذهبه ، ومذهب أستاذه الأفغاني . وأول ما أبدأ به نقلُ نصوصٍ لأحد أتراب محمد عبده ، الذي صحبه في طلب العلم وشهد الأفغاني وحضر بعض مجالسه ، وظل على صلة بمحمد عبده إلى آخر عمره ، وهو الشيخ محمد الجنبيهي[1] . وسوف أستكثر وأطيل في نقل نصوص من كتابه (بَلَايَا بُوزَا) الذي صدر ١٩٢٦ عقب ظهور كتاب طه حسين (في الشعر الجاهلي) ، لأنه نموذج لذلك الفكر المعارض للأفغاني ومحمد عبده الذي اندثر تماماً ، واختفى من الأسواق وأصبح مجهولاً عند الناس .

و (بوزا) عند الشيخ محمد الجنبيهي رمز لطه حسين ولمحمد عبده ولكل معاند يصر على الباطل ويأبى التحول عنه ، وهو كما يقول في صدر كتابه (قطعة من خشب وزنها خفيف ، وجِرْمُها صغير لا قيمة لها ، صنعها صانعُها على هيئة قُبُل الرجال الموصوف بأنه عضو التناسل . ولقد رُكبت تلك القطعة على مُقَعَّر من رصاص ثقيل لا تستطيع أن تتحول عن ذلك المركز الذي وُضِعَت فيه بحالٍ

---

= والتجريح من الطرفين كليهما ، كما هو الشأن في السياسيين الذين يسلكون مسلكاً وسطاً . ولكني أحب أن أضيف إلى ذلك أن المعارضة التي تصدر عن المحافظين أكثر أهمية إلى مدى بعيد من تلك التي تصدر عن المتفرنجين في المجتمع المصري ، وهي معارضة لم تعد تسمع في الأيام الأخيرة إلا قليلاً » .

« والأيام وحدها هي التي ستكشف عما إذا كانت الآراء التي تعتنقها المدرسة التي تزعمها الشيخ محمد عبده سوف تستطيع التسرب إلى المجتمع الإسلامي . وأنا شديد الرجاء في أن تنجح في اكتساب الأنصار تدريجياً ، فلا ريب أن مستقبل الإصلاح الإسلامي في صورته الصحيحة المبشرة بالآمال يكمن في هذا الطريق الذي رسمه الشيخ محمد عبده ، وإن أتباعه ليستحقون أن يعاونوا بكل ما هو مستطاع عن عطف الأوربي وتشجيعه » .

ويدل كذلك على ضعف نفوذ محمد عبده في الأزهر وكثرة المعارضين له من رجاله ضيقهُ الشديد به ، حتى لقد كان إذا ذكره لا يذكره - كما يروي رشيد رضا - إلا بقوله ( الإصطبل ) و( المارستان ) و(المخروب) - تاريخ الأستاذ الأمام ١ : ٤٩٥ .

(١) نسبةً إلى ( جَنْبِيه ) وهي قرية في إقليم ( البحيرة ) الذي ينتمي محمد عبده الى قرية أخرى فيه . وهو من علماء الأزهر المعروفين بالصلاح والتقوى ، وهو والد عبد العزيز باشا محمد رئيس محكمة النقض ووزير الأوقاف . وكان الشيخ الشنقيطي متزوجاً أخته . امتد به العمر إلى أكثر من عشرين عاماً بعد وفاة محمد عبده سنة ١٩٠٤ . وله عدة مؤلفات من بينها ( الرزايا العصرية ) و ( بَلَايَا بُوزا ) . وهو الكتاب الذي أنقل عنه ما أسوق من نصوص . وقد كتبه سنة ١٩٢٦ م بعد أن ألف طه حسين كتابه ( في الشعر الجاهلي ) . وثارت حوله ضجة وصودرت نسخه ،

من الأحوال، فتراها كلما ألقيت فوق الأرض، كانت قائمة على هيئة الذكر. وتسمى تلك القطعة في اصطلاح الفرنساويين (بوزا) . وأما في اصطلاح المصريين (زبْ الأرض). وقد ضربها عقلاء الأقدمين مثلاً لكل ضال حائر مغرور ذي لَسَانَةٍ بسفه ، فَقَدَ مزايا الأدباء، وشذ عن مناهج الفضلاء، متلبِّساً بعناد وإصرار شيطاني من حيث لا يشعر بما يقول، ولا بما يعمل، فلا تتوجه به أعماله إلا إلى مخالفة الفضلاء ومعارضة الأدباء بما لا يعلم عاقبته ، ولا يستطيع أن يقيم على صحته دليلاً - ص ٢٨).

وقصة طه حسين عند محمد الجنبيهي هي نفسها قصة محمد عبده ، في عمل الاستعمار وأعداء الإسلام على إعلاء شأنها . (فالأسباب التي جعلت ابن عبده الغرابلي[1] . محبوباً لفحول السياسيين ولولاة الأمور من الدول المتحالفة على محو الإسلام اسماً ورسماً ، وصيَّرته محموداً عند محرري الجرائد الأوربياوية تتمدح باسمه ، وتحتفي بعمل تذكار له ، هي بعينها الأسباب التي يتناول بها أستاذ الجامعة المصرية مرتباً كبيراً بسبب شهادة الدكتوراه التي نالها من أوربا لسبب عداوته للدين ورجاله ، حتى يكون إذا أعلوا شأنه فتنة لأبناء المسلمين - ص ٣٥) .

يروي الجنبيهي قصته مع محمد عبده وأستاذه الأفغاني فيقول :

«نشأت بعد بلوغ الرشد وطلب العلم في الأزهر الشريف مصاحباً لتلميذ جمال الدين الأفغاني ومحاذياً له قَدَماً بقدمٍ بعدما أتى جمال الدين الديار المصرية . وكثيراً ما جالست ذلك الرجل، وتذاكرت معه مذاكرات ذكرتُها في بعض الكتب . وما كان يدعوني إلى مجالسته إلا صاحبي الذي كان يظن أن يجذبني إلى الميل إلى ما مال إليه من فتنة ذلك الفاتن . وكنت أطمع أن أكون سبباً في خلاصه من تلك الفتنة (ولكن اللَّهَ غالِبٌ على أمْرِه). ولقد كان الفارق بيني وبينه في الشؤون المقدّرة في سابقة الأزل أنه عاش في كَنَفِ أهل الطريق أعواماً،

---

(١) لقبه الجنبيهي بالغرابلي ، لأن أهله من ( الغَجَر ) الذين يسمون في بعض البلاد العربية ( النَوَر ) أو ( الصُلُب ) . وهم . يسكنون خياماً رثة من ( الخيش ) ويمتهنون صناعات صغيرة منها صناعة الغرابيل التي تتخذ سُيورها من جلود الحيوانات الميتة كالحمير .

لينتفع بأسرار ما دوّنوه في كتبهم من مجرّبات المتجرّدين ، الذين كانوا يريدون الانقطاع عن الأسباب والاشتغال بما يُصلِح بينَهم وبين ربِّهم . وكنتُ أنا في مبدأ أمري ميالاً لسبيل المسرفين[1] . ولكني ما كنت أستطيع أن أفِرّ من معصيةٍ إلا بمانع إلهي قهري ، ولا أعمل طاعة إلا بجاذبٍ قويٍّ . فكانت نهاية أمر ذلك الصاحب أنه أبغض أهل الطريق ، لأن الله سبحانه وتعالى حرمه من مزايا أسرارهم ، لأن نيّته في العمل ما كانت مشابهة لنوايا المتجردين ، فلما جمعته المقادير بجمال الدين الأفغاني ، وسمع منه الطعن على الصوفيّة وعلى أئمة الدين وعلى الخلافة الإسلامية توهّم أنه العالِم الوحيد ، فكان أوّلَ تلميذ له ، يجتمع عليه من صبيان الطلبة كل من كُتِبَ عليه الشقاء ، وحقّت عليه كلمة العذاب - ص ٣٨) .

(وكان نهاية أمري أن تباعدت عن طريق المسرفين لأسباب سماوية . وتوجهَتْ أميالي إلى ما عليه أهل الإيمان الصادق . وكان السبب في ذلك أن المقادير جمعت بيني وبين كثير من المرشدين بطرق قهرية لا يسع المقامُ ذكرَها ، وقد كانت تصل إليّ مدوّنات الصالحين وأدعية المرشدين وأورادُهم ومواعُظهم من غير طلبٍ مني ، ثم كانت تواجهني رجالُ الهداية والتوفيق بلا قصد ولا سابقة التفكر ، فكنت أنا وذلك الصاحب في النهاية على طرفي نقيض . وكان كلٌّ منا يعلم ما عليه الآخر من حفظ آداب الصحبة التي كنا عليها ، وذلك والله من عجائب الأقدار، وغرائب الاقتدار ، وأظن أن حكمة الله سبحانه وتعالى في استمرار تلك الصحبة وفقد التنافر، مع تباين الشؤون في الأعمال والعقائد، ما هي إلا أن يحيط كلٌّ منا علماً بأعمال الآخر ، ليحذّر منها الذين اتبعوه ، كما أنه ما سلك طريق الأبرار ولم تَرُقْ في نظره إلا ليمقتهم ، وينفّر منهم كلَّ من حكمت عليه المقادير باتباعه . وما سلكتُ طريق المسرفين ولم تَرُق في نظري ولا مالت إليها قابليّتي إلا لأبغض أهلها ، وأتباعد عنهم ، وأقبّح لمن أحبني أعمالهم - ص ٣٩) .

---

(١) يقول ذلك على عادة اهل الصلاح والتقوى في سوء ظنهن بأنفسهم وبأعمالهم .

ويقول الجنبيهي في سبب نفوره من الأفغاني، بعد أن روى الحديث القدسي (كنتُ كنزاً مَخْفِيًا فأحببتُ أن أُعرَف فخلقتُ الخَلْق. فبي عرفوني ) :

«ولقد كان لي في هذا الحديث القدسي مع جمال الدين الأفغاني واقعة كانت سبباً لعدم اتصالي به ، مع شديد رغبته ورغبة تلميذه الذي أشرنا إليه من قبل. وتلك الواقعة هي أني سألته عن هذا الحديث، لعلمي أنه ينكر الأحاديث القدسيّة، لأنه طبيعي لا يَعترف بوجود إله . وكنا في جَمْع من الناس . فقال: ليس هذا وقت الكلام على هذا الحديث . فأمهلني لوقت آخر . فاتفق من طريق الصدفة أني رأيته جالساً وحده في مجالس اللاهين في قهوة من القهاوي المجاورة لمنتزه الأزبكية، فجئته وهو واضع طربوشه على ترابيزة القهوة ، وجالس وحده . فقلت له : هذا هو وقت الكلام على ذلك الحديث الشريف . فما كان جوابه إلا أن قال: ذهب فيلسوف إلى المنتزه في يوم العيد ، فوجد الناس على حال مضحك ، منهم من هو مخمور ، ومنهم من هو لاعب ، ومنهم من هو مرافق لامرأة من المومسات ، ومنهم من هو راقص ، ومنهم من هو متلبس بما لا يرتضيه أبناء البشر ، فنظر ذلك الفيلسوف إلى السماء قائلاً : الآن وقعتْ الحسرةُ في قلبك ، أهؤلاء كلُّهم عرفوك ؟! فعند ذلك تغير حالي وعلمتُ أن الرجل ضالّ. فقلت له : إن هذا الفيلسوف لأحمق ومجنون . قال: ولِمَ ذلك ؟ قلت : لأن من جهل ربّه في الدنيا يعرفه فيما بعد الموت . ومن جهله في الرخاء يعرفه في الشدّة . فما ذلك الفيلسوف إلا ضَائع العقل والدين، ثم تركت الرجل محزوناً ، لأن فتنته لم تؤثر في قلبي أثراً كان يريده، وكان ذلك الموقفُ آخر عهدي به ـ ص ١١٩).

ويقول الجنبيهي في صلة محمد عبده باللورد كرومر وبالمستر بلانت ، اللذين عملا كلاهما على إعلاء شأنه وذيوع صيته، توسلاً إلى تحقيق مخططاتهما ، باتخاذه آلة لهذا الغرض :

«لما شرعت القوة البريطانية في نفي الخونة العرابيين[1]، ذلك النفي

---

(١) يرى المؤلف أن عرابي كان خائناً ، وأنه كان يمثل الجناح الحربي في مدرسة الأفغاني ، بينما كان محمد =

الصوري ، كان نفي ابن عبده الغرابلي في البلاد الشامية وحده ، ليفتن فيها من أراد الله فتنته . فلما انقضت مدة النفي ، ورجع إلى الديار المصرية ، كانت ثقة اللورد كرومر به أكبر ثقة . فسكن في (منشية الصدر) بعيداً عن عيون الرقباء ، وكانت الواسطة بينه وبين اللورد رجلاً إنكليزياً يسمى (بلنت)[1] كان يتزيّا هو وزوجته بزي عرب البادية ، وكانا محيطان علماً بلغات القبائل العربية وأنسابهم ، وعوائدهم ، وكانا يسكنان في (عين شمس) قريباً من (منشية الصدر). فلما قويت رابطة التواصل بين ذلك الإنكليزي ، وبين ابن عبده الغرابلي أعطاه قطعة أرض من ملكه في (عين شمس) ليكون له جاراً ، وفي ذلك الحين اتخذه اللورد أستاذاً ومرشداً يسترشد برأيه في كل عمل يطلبه في تنفيذ الغرض الذي أجمع عليه السياسيون ، فكان الإصلاح الأزهري الذي ذهب بالدين وعلمه النافع أدراج الرياح من إشارات ذلك المفتون ، وكذلك كان إصلاح المحاكم الشرعية . . . . وكان من مساعدة اللورد كرومر لشيخه ومرشده أن ولاه مناصب القضاء الأهلي، حتى وصل به إلى وظيفة «مستشار». وذلك أمر من أعجب

---

= عبده يمثل الجناح الفكري ، ويستدل على ذلك بصلتهما المشتركة وصلة أستاذهما الأفغاني من قبل بالمستر بلانت ، الذي كان يعمل على تمزيق الدولة الإسلامية . فالمستر بلانت ـ كما هو معروف ـ هو الذي تولى الدفاع عن عرابي في محاكمته ، وهو الذي أصدر بياناً باسم الثورة العرابية نشره في جريدة التيمز ، يصف فيه الحزب الوطني الذي أعد للثورة بأنه ( حزب سياسي لا ديني ـ الاتجاهات الوطنية ١ : ١٥٤ ) . أما صلة بلانت بمحمد عبده فهي مشهورة معروفة . وقد صدر كتاب بلانت المشهور ( التاريخ السري للاحتلال البريطاني لمصر ) بالاشتراك مع محمد عبده . فقد راجع نسخته العربية التي تم طبعها وظهورها قبل النسخة الإنجليزية (The Secret History of the British Occupation of Egypt) أما صلة بلانت بالأفغاني ، فهي ثابتة من مجموع الوثائق التي أصدرتها جامعة طهران . وفيها صور لرسائل خطية تبادلها الأفغاني والمستر بلانت وزوجته ( عانا بلانت ) راجع اللوحات المصورة رقم ١٣٠ ، ١٣١ ، ١٣٢ من كتاب « سيد جمال الدين مشهور به أفغاني » رقم ٨٤١ من مطبوعات جامعة طهران . ) ويرى الجنيبي كذلك أن عزل الخديوي إسماعيل كان مخطَّطاً ، بالإيقاع بينه وبين الدولة العثمانية ، لأنه كان يقف عقبة في طريق الأفغاني ، ولأن ابنه ( الخديوي توفيق ) الذي حل محله كان على ولاء للأفغاني ، الذي نجح في ضمه للمحافل الماسونية . وذلك بالرغم من أنه هو الذي أمر بنفيه فيما بعد وإبعاده عن مصر ، حين تبين له خطره (ص ٤٨ ـ ٥٠ ) .

(١) راجع « الاتجاهات الوطنية » ١ : ٢٥ في سعي بلانت لإنشاء خلافة إسلامية عربية حليفة لإنجلترا ، ورد مصطفى كامل عليه .

الأمور، لأنه لا يتولى ذلك المنصب إلا المتخرجون في المدارس الأهلية النظامية، وما سمعنا بطالب علم يلبس ثوباً رثا ونعلاً بالية، بالصورة التي صوره بها بعض الإنكيز، يتولى منصب المستشارين بغير استحقاق، إلا مرشد اللورد. ثم عينه مفتياً بالديار المصرية، ليكون له الحق في التدخل في شؤون الأزهر[1]، الذي أجمع السياسيون على إخرابه. وهنالك ابتدأت بلايا (زب الأرض) في الظهور. فكان كل من أراد أن يلتحق بالمناصب العالية يتظاهر بازدراء الدين ورجاله، ويكون كزب الأرض في ثباته على تمثيل هيئة العناد والإصرار، بعدم الانقياد لأي واعظ كان من النصحاء - ص ٥٠ إلى ٥٢).

ويذكر الجنبيهي مهاجمة محمد عبده للتصوف ورجاله، ويعلل ذلك بأن محمد عبده قد فعل ذلك خدمة للاستعمار الفرنسي، الذي كان رجال التصوف من المغاربة هم الذين يحملون راية الجهاد في محاربته ومقاومته، ويقول: إن رد محمد عبده على هانوتو كان مسرحية بارعة أعدت لهذا الغرض. يقول المؤلف:

«وقد كان للصوفية شأن عظيم في الجزائر التي احتلها الفرنساويون، فكانوا - أعني الصوفية - الذين هم جماعة الشيخ ظافر، معارضين لدولة فرنسا، فلما اجتمع هانوتو بابن عبده الغرابلي تصنع ذلك السؤال المتفقين عليه، ليرد عليه ذلك الصديق بالطعن على الصوفية، ليذهب بشوكتهم القوية في بلاد الجزائر، وقد أعجب البسطاء بذلك الرد، متوهمين أن ابن عبده الغرابلي يدافع عن الدين، وما هو إلا هادم لأركانه، ومبغض للمتمسكين به، ولا غرابة في ذلك، لأن الله تبارك وتعالى جعله من الأئمة الذين يسارعون في الكفر - ص ٥٢).

ويروي محمد الجنبيهي أن محمد عبده مات حسرةً حين تخلى عنه اللورد كرومر في الواقعة التي كانت بينه وبين رواق المغاربة فيقول:

«إن اللورد كرومر أجهد نفسه في إعلاء شأن ابن عبده الغرابلي، وجعل

---

(١) لمزيد من التفصيل حول هذا الموضوع يراجع «الاتجاهات الوطنية» ١: ٣٣٧ وما بعدها، ٢: ٣٠٥ وما بعدها.

له نفوذاً تاماً في جميع الدوائر السياسية،حتى صيَّره نافذ الإرادة والأمر في القصر المصري بحالة تدهش المفكرين . وتستميل قلوب البسطاء من الأمة إليه ، ليستعمله في تنفيذ الأغراض السياسية التي أجمع عليها ساسة الدولة المتحالفة. وقد ذكرناها من قبل(١) . فلما ولاه وظيفة الإفتاء ليتداخل في الشؤون الأزهرية ، ووقعت الواقعة التي كانت بينه وبين رواق المغاربة وهم حماية فرنسا ، ورفعوا أمرهم لسفير تلك الدولة ، وخاطب ذلك السفير سمو الخديوي في ذلك الشأن، فقرر سموه ( أعني عباس باشا الثاني ) انفصال الإفتاء عن الأزهر ، وهناك توهم ابن عبده الغرابلي أن اللورد كرومر يقف في تلك الواقعة موقف المانعين ، فكتب أبياتاً من الشعر معناها أن من العجب أن ذئب ( عابدين ) يعوي ، وأسد دار الحماية يسمع ويسكت ، وهذا نص البيتين :

(قصرَ الدوبارة) ما لليثك رابضاً والـذئب في بيت الإمـارة يجحـل
إني سمعت (بعـابـديـن) عـواءه فعجبت كيف يسود من لا يعقل(٢)

ثم توجه بهما إلى دار الحماية ظاناً أن اللورد كرومر ينخدع لهذا التملق ويسرّ بازدرائه لسمو الخديوي. فما كان خطابه لذلك المغرور إلا أن قال له : ما كنت أظن أنك جهول بالسياسة إلى هذا الحد . أتريد أن توقع بين بريطانيا وفرنسا ؟! اذهب من حيث أتيت فإني لا أتداخل في هذا الأمر، فكانت هي الضربة القاضية على ابن عبده الغرابلي . وكانت سبب حسرته ، حتى مات مصاباً بما يصاب به أهل الحسرة ، فلما قضى نحبه نعاه اللورد كرومر نعياً سياسياً(٣) يستنهض به أتباعه الذين افتتنوا به ، حتى يكونوا مكانه في التضليل، وفي تنفيذ ما أجمع عليه السياسيون مما سبق بيانه . وهذه عبارة نعيه التي نشرتها الجرائد في ذلك الحين : (فقدنا رجلاً كان يرشدنا في الدين، وفي السياسة، ونرجو من تلامذته ألا تخور عزائمهم بموته). فكان ذلك النعي سبباً في تظاهر

---

(١) وهي تتلخص في محاربة الدين الإسلامي وإضعاف نفوذه وسلطته في المجتمع .
(٢) « قصر الدوبارة » مقر كرومر ، و « قصر عابدين » مقر الخديوي .
(٣) يشير إلى الفقرة (٧) من تقرير سنة ١٩٠٥ ، التي ترجمت شطراً منها في الهامش رقم ١ ص ٨٠ .

السفلة بالطعن على رجال الدين ، وازدراء أوامر الله ونواهيه ، تنفيذاً لتلك الأغراض السياسية . فأجهدوا نفوسهم تفنناً في إنشاء الفتن التي تذهب بمجد الأمة ودينها ، وتجعلها أورباوية لا عربية ولا إسلامية، فكان منهم صاحب (تحرير المرأة)، الذي سن التهتك للنساء في المدن والقرى . وكان منهم صاحب (المنار)، الذي نادى على ابن عبده الغرابلي بأنه الإمام العليم الحكيم[1] ـ ص ٥٤، ٥٥).

ونستطيع أن نضيف إلى رأي الشيخ محمد الجَنْبيهي في الأفغاني ومحمد عبده ، ومدرستهما رأي عالم أزهري آخر معاصر أيضاً لقي كلًّا من محمد عبده وشيخه الأفغاني وعاشرهما، وهو الشيخ يوسف النبهاني[2]. اجتمع بالأفغاني ومحمد عبده في القاهرة حين كان مجاوراً في (الأزهر)، ثم عاد، فالتقى الشيخ محمد عبده في بيروت أثناء إقامته بها منفياً بعد فشل الثورة العرابية ومحاكمة زعمائها، حين كان النبهاني رئيساً لمحكمة الحقوق بها . ونشأت بينهما مودة ، فكان محمد عبده يزور يوسف النبهاني في أكثر الأيام . والقيمة الكبرى للرأيين، رأي الجنبيهي والنبهاني ، تعود إلى أن لرأي كل منهما قيمة أخرى إلى جانب قيمته الفقهية والفكرية، وهو أنه شهادة من شاهدَيْ عَدْلٍ معاصرين. فكلاهما كان معروفاً بين أهل عصره بالصلاح والتقوى والعلم ، وكلاهما كان صديقاً لمحمد عبده لم يصدر في كلامه عن حقد أو ضغينة ، ثم إن الرأيين يصوران

---

(١) مؤلف «تحرير المرأة» هو قاسم أمين أحد تلاميذ محمد عبده . وصاحب مجلة «المنار» الشهيرة هو رشيد رضا أبرز تلاميذ محمد عبده وأكثرهم تعصباً له .

(٢) يوسف بن إسماعيل بن يوسف النبهاني (١٢٦٥ ـ ١٣٥٠ هـ ١٨٤٩ ـ ١٩٣٢ م) جاء في معجم «الأعلام» للزركلي «شاعر أديب من رجال القضاء» نسبته إلى (بني نبهان) من عرب البادية بفلسطين . استوطنوا قرية إِجْزِمْ ـ بصيغة الأمر ـ التابعة لحيفا في شمالي فلسطين . وبها ولد ونشأ . وتعلم بالأزهر بمصر (١٢٨٣ ـ ١٢٨٩ هـ) . وذهب إلى الأستانة فعمل في تحرير جريدة (الجوائب) وتصحيح ما يطبع في مطبعتها ، ورجع إلى بلاد الشام (١٢٩٦) فتنقل في أعمال القضاء إلى أن صار رئيساً لمحكمة الحقوق ببيروت (١٣٠٥) ، وأقام بها زيادة على عشرين سنة ، وسافر إلى (المدينة) مجاوراً ، ونشبت الحرب العالمية الأولى فعاد إلى قريته وتوفي بها .» .

ووهم الزركلي فيما زعم من أنه توفي بقريته ، لأن له قبراً معروفاً في مدافن الباشورة ببيروت . وأورد الزركلي في بقية ترجمته أسماء مؤلفاته . ثم قال «ولمحمود شكري الألوسي كتابان في الرد عليه : أحدهما (غاية الأماني في الرد على النبهاني) والثاني (الآية الكبرى في الرد على الرائية الصغرى

الجانب الآخر لصدى دعوة الأفغاني ومحمد عبده عند المعاصرين، وهو الجانب الذي اختفى الآن، أو كاد يختفي تحت تأثير الضغوط والحماية التي تساند هذه المدرسة وتحارب خصومها .

أوضح يوسف النبهاني رأيه في أكثر من موضع من مؤلفاته، شعراً ونثراً. أثبته نثراً في كتابه «شواهد الحق في الاستغاثة بسيد الخلق». وأوضحه شعراً في قصيدته «الرائية الصغرى» التي طبعها مستقلة، ثم أعاد طباعتها ضمن ديوانه «العقود اللؤلؤية في المدائح النبوية». ولخص رأيه في هذه المدرسة في مقدمته فقال[1] :

«لما اجتمعت بالشيخ رشيد رضا[2] ذاكرته بشأن شيخه الشيخ محمد عبده ، فقلت له في شأنه : إنكم تتخذونه قدوة في دينكم ، وتدعون الناس إلى ذلك ، وهذا غير صواب ، فإنه لم يكن محافظاً على الفرائض الدينية ، فلا يصح أن يكون قدوة في الدين . فمن المعلوم المسلَّم أنه كان يترك كثيراً من الصلوات بلا عذر، وأنا نفسي رافقته من وقت الضحى إلى قبيل المغرب عند رجل كان دعانا في جبل لبنان ، فلم يُصلِّ الظهر ولا العصر، ولم يكن له عذر، بل كان بكمال الصحة ، ورآني صليت الظهر والعصر ولم يصلِّها ، فسلَّم الشيخ رشيد رضا تركه لبعض الصلوات،وقال في الجواب عنه : لعل مذهبه يجوِّز الجَمْع في الحَضَر ، فتعجبت من هذا الجواب ، لأن الجَمْع إنما يجوز في السفر والمطر والمرض عند بعض الأئمة بين الظهر والعصر، وبين المغرب والعشاء ، كما صح عنه ﷺ . ذلك، ولم يقل أحد إن الظهر والعصر يجمعان مع المغرب والعشاء حتى نحتمل صحة هذا الجواب ولو جدَلا .

قلت له : وأيضاً كان تاركاً للحج إلى بيت الله الحرام مع الاستطاعة .

---

(1) ص ٣٤ وما بعدها من كتاب « العقود اللؤلؤية في المدائح النبوية » .

(2) اجتمع به في سنة١٣٢٦هـ ( وهي توافق ١٩٠٨م ) كما جاء في قصيدته ( الرائية الصغرى ) حيث قال :

ومن نحو عام جاءني فنصحته   كما تنصح الثعبان أو تنصح الفأرا
وذاكرته في شيخه وهو عبده   تملكه الشيطان عن قومه قسرا

وقد جاء في ص ٤٠٠ من كتابه ( العقود اللؤلؤية ) أنه أنشأ هذه القصيدة سنة ١٣٢٧ هـ .

وبتلك الاستطاعة التي كان مالكاً لها من القوة الجسمية والمالية كان يحج باريز ولندرة وغيرهما من بلاد أوروبا وغيرها مراراً كثيرة ، ولم يخطر له أن يكون سفره مرة واحدة للحج ، مع قرب الديار ، فلا شك أنه آثم بذلك أشد الإثم ، وتارك لركن من أركان الإسلام .

ثم قلت له : ومما لا يختلف فيه أحد أنه كان هو وشيخه الشيخ جمال الدين الأفغاني داخلين في الجمعية المسونية ، وهي لا تجتمع مع الدين بوجهٍ من الوجوه ، بل هي ترفض الأديان كلها ، وهي ضد السلطات كلها ، الدينية وغيرها ، فكيف يمكن أن يكون قدوة في دين الإسلام مع كونه مسونياً ، وكذلك شيخه . فقال الشيخ رشيد : نعم هما داخلان في المسونية ، ولكن أنا لم أدخل فيها .

قلت له : فلو قلتم : إن الشيخ محمد عبده هو فيلسوف الإسلام ، بمنزلة ابن سينا والفارابي ، لسلمنا لكم ذلك ، وإن كان خلاف الحقيقة ، لأنه لا ضرر فيه علينا ، ولا على ديننا ، وأما أن يكون من أفسق الفساق بتركه أركان الإسلام ، ومع ذلك تقولون عنه : إنه في دين الإسلام إمام ، فهذا شيء منكر لا يقبله أحد من ذوي الأحلام . فقال الشيخ رشيد : نحن لا نعتبره مثل ابن سينا ، ولكن نعتبره مثل الإمام الغزالي . فانظر رحمك الله لهذا الضلال وهذه المكابرة ، فإنه يسلّم أنه كان تاركاً للصلاة والحج وأنه كان مسونياً ، ويقول : إنه مثل الغزالي . وفي الحقيقة ، كلُّ واحد من هذه الفرقة الضالة يعتقد نفسه أجلَّ من الغزالي ، لأنهم يدّعون الاجتهاد المطلق ، صغيرهم وكبيرهم ، والإمام الغزالي لم يدع الاجتهاد المطلق ، بل صرّح في (الإحياء) بعدم وجود المجتهد المطلق في عصره بقوله كما هو في حكم جميع أهل العصر ، وكذلك الفخر الرازي صرح بذلك ، وغيرُهما من الأعلام . وهؤلاء الجهال كلُّ واحد منهم يعد نفسه بمنزلة الأئمة الأربعة رضي الله عنهم . وقد رسخ هذا الضلال في نفوسهم الخبيثة ، فليس للموعظة فيهم أدنى تأثير ، وهم يجتهدون في أن تكون الناس على شاكلتهم ضالين مضلين ، ومع هذا الفساد العظيم يزعمون أنهم هم مصلحون لهذا الدين المبين . ولا شك أنهم من جملة الذين شملهم قوله تعالى في سورة البقرة ﴿وَإِذَا

قِيلَ لَهُمْ لاَ تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ قَالُوا إِنَّما نَحْنُ مُصْلِحُونَ . أَلاَ إِنَّهُمْ هُمُ لاَ المُفْسِدُونَ وَلكِنْ لاَ يَشْعُرُونَ﴾ .

وناقش النبهاني دعوى الاجتهاد المطلق في موضع آخر من كتابه فقال[1] .

«واعلم أن هؤلاء المفتونين يدعون الاجتهاد المطلق، واستنباط الاحكام من الكتاب والسنة ، ويرفضون المذاهب الأربعة مع جهلهم المركب ، وفسقهم المحقق ، وتهتكهم في أنواع المعاصي من الكبائر والصغائر وسائر الآثام، وتركهم ما عدا الشهادتين من أركان الإسلام ، فلا صلاة ولا زكاة ولا حج ولا صيام . ومع كونهم كالأنعام أو أضل من الأنعام يدعي كل واحد منهم أنه من أئمة الإسلام ، ويدعو الناس إلى الاجتهاد حتى العوام ، وهم مع كل ذلك لا يتقيدون بالحلال والحرام ، وإنما دينهم كلام في كلام . وصارت أحكام الدين عندهم كل ما خطر ببالهم ، ووافق أغراضهم، وجرى على ألسنتهم من الألفاظ المنمقة، والمعاني الملفقة التي تلقفوها من مقالات الفلاسفة وكتاب الإفرنج مما لا يوافق دين الإسلام ، ولا يقوله من عنده في هذا الدين أدنى إلمام ، فينشرونه في كتبهم وجرائدهم بصفة ترضي إخوانهم مُرَّاق المدارس، وفُسَّاق العوام ، الذين لا يبالون بالإسلام ولا بأحكام الإسلام . وقد يستدلون على غير فهم وعلم ببعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ليوهموا العوام أنهم إنما يأخذون عن الكتاب والسنة مايلفقونه من الأحكام» .

ثم قال :

«إن هؤلاء المفتونين الضالين قد مشوا ببدعتهم على أثر البروتستانت من النصارى، الذين يدَّعون إصلاح دين النصرانية، بتركهم العمل بأقوال أئمتهم السابقين، والاقتصار على ما في التوراة والإنجيل مِن أحكام الدين . وقد أخطأ هؤلاء الطغام بتقليدهم أولئك الأقوام ، لأن ما زاده أئمتهم على التوراة والإنجيل ليس له أصل فيهما ، وإنما هو من ترتيب مجامعهم، أما أئمة الإسلام، فلم يزيدوا على الكتاب والسنة شيئاً من عند أنفسهم، بل جميع أحكام المذاهب

---

(١) العقود اللؤلؤية ص ٤٠٠ .

الأربعة مأخوذة من صريح الكتاب والسنة وهو أكثر الأحكام، أو مستندة إلى الإجماع الذي هو مستند إليهما، أو إلى أحدهما ولابد، أو مستندة إلى القياس الصحيح عليهما أو على أحدهما. فليس هنالك حكم في المذاهب الأربعة خارج عن الكتاب والسُّنة من كل الوجوه، ولا يمكن أن يستعملوا القياس إلا إذا لم توجد آية أو حديث يصلح للاستدلال.»

ويذكر المؤلف في موضع ثالث من كتابه (ص ٣٥٨) محاولة رشيد رضا ورفاقه من مدرسة محمد عبده نشر مذهبهم بتقليد الإرساليات البروتستانتية، حين دعوا إلى المؤتمر الديني في القاهرة سنة ١٣٢٧ هـ (١٩٠٩ م) فلم يتيسر لهم الاجتماع، ثم ألفوا (جمعية الدعوة والإرشاد) للتبشير بمذهبهم الجديد سنة ١٣٢٩ هـ. ثم يعقب على ذلك بقوله:

«وقد سهل على هؤلاء المبتدعين تقليد البروتستانت، ولم يسهل عليهم تقليد أئمة المذاهب الأربعة، كما أنهم سهل عليهم تقليد إخوان الشياطين مثل محمد عبده وجمال الدين، ولم يسهل عليهم تقليد أئمة الأمة المحمدية بأسرها منذ أكثر من ألف سنة.»

من ذلك يتبين أن مآخذ النبهاني على هذه الجماعة تنحصر في أمرين:

أولهما: هو دعوى الاجتهاد المطلق مع عدم الكفاية من الناحية العلمية، ومع فساد الاستعداد من الناحية الروحية، وسوء السيرة من الناحية الخلقية والسلوكية.

وثانيهما: هو أنهم مع ترفعهم عن الاقتداء بالأئمة الأعلام من علماء المسلمين يقتدون بالبروتستانت في تنقيح الإسلام، وبالمجامع المقدسة المسيحية في اتخاذ قرارات تعمل على تطوير الإسلام أو تحسينه حسب زعمهم، بالزيادة والنقص.

وقد تتبع النبهاني زعماء هذه المدرسة: الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا، في قصيدته (الرائية الصغرى، في ذم البدعة ومدح السُّنة الغرّا)، وهي قصيدة طويلة تبلغ ٥٥٣ بيتاً، فخص كل فرد منهم بقدر منها.

يقول في سوء سيرة كل المنتمين إلى هذه الجماعة :

تراهم إباحيين أو هم نظيرُهم ... إذا كنتَ عن أسرارهم تكشف السِّتْرا
وكل امرىء لا يستحي في جداله ... من الكِذْب والتلفيق مهما أتى نُكْرا
فمَنْ قال صَلُّوا قال قائلهم له ... يجوز لنا في البيت نجمعُها قَصْرا
وإن قيل لا تشربْ يقول شربتُها ... بقصد الشِّفا أو قال ليس اسمُها خَمْرا
فيجهر كلٌّ بالمعاصي مجادلاً ... بما نَفَثَ الشيطان في قلبه سرا
فلا صام ، لا صلى ، ولا حج ، لاحَبَا ... فقيرا وإنْ أودَى به فقره بِرًّا
وفي الألف منهم واحد ربما أتى ... مساجدَنا لكنْ إذا كان مضطَرا
وأخبرني من لا أشكُّ بصدقه ... بأنْ قد رأى من بال منهم بلا استِبْرا[1]
ولازمه حتى أتى بَعْدُ مسجداً ... فصلى ولم يُحدِثْ من الحَدَث الطُهْرا
وآخر منهم قد أقام صلاته ... بدون اغتسال مَعْ جَنَابته الكبرى
على وجه كلٍّ من ظلامٍ علامةٌ ... به عرَّفَتْ من لم يكن يعرف الأمرا

ثم يقول :

أولئك أنصار الضلال وحِزْبُه ... وإنْ قدَّرَ الرحمنُ منهم لنا نَصْرا
فإياك أن تغتر منهم بفاجر ... وإن أنت قد شاهدت من فعله الخَيرا
فذلك شيء جاء ضد طباعهم ... وقد فعلوا أضعاف أضعافِه شرا
وكم أيَّد الإسلامَ ربي بفاجر ... فنُهْدِي له لا الفاجِرِ الحمد والشكرا
أشدُّ من الكفار فينا نِكايةً ... وأعظمُ منهم في ديانتنا ضَرّا
من الكفر ذو الإسلام يأخذ حِذْرَه ... ومن هؤلاء القوم لا يأخذ الحِذْرا

ويقول في التقائه بالأفغاني سنة ١٢٨٦ هـ (١٨٧٦م) في القاهرة ، وما كان من طرد الشيخ عبد الرحمن الشربيني شيخ الجامع الأزهر له من حلقته بعد زجره :

---

(١) الاستبراء أن يتربص الإنسان إذا بال بعد البول حتى يتحقق انقطاعه ويعتقد براءته منه .

أتى مصر مطروداً نعاب بقطرها — فيا قبحه شيخاً ويا حسنه قطرا
وكنت بذاك الحين فيها مجاوراً — بأزهرها صاحبت أنجمه الزهرا
بتاريخ ستٍّ والثمانين قد تلت — مع المائتين الألف في الهجرة الغرّا
حضرتُ بفقه الشافعي خطيبةً — على شيخ شربين فألفيته بحرا
وجاء جمال الدين يوماً لدرسه — فألقى على الأستاذ أسئلة تترى
فناقضت عليه من معارف شيخنا — سيولٌ أرته علمه عنده قطرا
وإذ شمّ منه الشيخ ريح ضلاله — وإلحاده أولاه مع طرده زجرا
وذاكرته يوماً فأخبر أنه — كأستاذنا لم يلق في مصره حبرا
ومن بعد هذا حاز في مصر شهرة — وألقى دروساً للفلاسف في مصرا
وحين أتاه ذلك الحين عبده — وأمثاله أفشى لهم ذلك السرا
أسرّ لهم محو المذاهب كلها — ليرجع هذا الدين في زعمه بكرا

ويقول في صداقة محمد عبده لكرومر ممثل الاحتلال الإنجليزي في مصر :

تولّع بالدنيا وصيّر دينه — إليها على ما فيه من خفةٍ جسرا
يميناً إذا كانت يميناً،وإن تكن — يساراً سعى يعدو إليها من اليسرى
فمن جهةٍ يُدعى الإمامَ، ويقتدي — بأعمال أهل الكفر من جهةٍ أخرى
يذم خيارَ المسلمين وعندما — يرى حاجةً للكفر يستحسن الكفرا
لكيما يُقالَ الشيخُ حرٌّ ضميره — فيبلغَ عند القوم مرتبةً كبرى
وأيّد أعداءَ البلاد بسعيه — وأوهمَ أهلَ الجهل أنّ بهم خيرا
يُحسّن بين الناس قُبحَ فعالهم — ومهما أساؤوا راح يلتمس العذرا
بمقدار ما خان البلاد وما أتى — لأعدائها نُصحاً علا عندهم قدرا
ونال بجاه القوم في الناس رتبةً — بها حاز فيمن شاءه النفعَ والضرّا
فمِنْ رهبةٍ أو رغبةٍ كم سعى له — طَغامٌ من الجهال أكسبهم خسرا
وألقى لهم درساً يخالف حكمه — بأزهرها المعمور دين أبي الزهرا
وقد ضلّ في القرآن مع عُظم نوره — كما خبطت عشواءُ في الليلة القمرا
أحذّر كلَّ الناس من كُتب دينه — وبالرد والإعراض تفسيرهُ أحرى

ويقول في فساد سيرته أثناء إقامته في بيروت، وفي فتواه المشهورة بالفتوى الترنسفالية[1]:

يعاشِرُ نسوانَ النصارى ولا يرى ... بذلك من بأسٍ وإنْ كَشَفَ السِّتْرا[2]
ويأكل مَعْهم كلَّ ما يأكلونه ... ويشربها حمراءَ إن شاء أو صفْرا
ويفتي بِحِلِّ المسكرات جميعها ... إذا هي بالأسماء خالفت الخَمْرا
ويأكل مخنوقاً ويُفتي بِحِلِّه ... لئلا يقولوا إنه ارتكب الوِزْرا
وتحليلُه لبس البرانيط والربا ... به بعضُ أهلِ العلم قد أُلْحِقَ الكُفْرا
وقد كنت في لبنان يوماً صحبته ... لقرب غروب الشمس من ضَحْوَةٍ كبرى
وصليتُ فرضَ الظهر والعصر بعده ... لديه وما صلىَّ هو الظهرَ والعصرا
وقبل غروب الشمس صاحبتُ شيخه ... لقرب العشا أيام جاورت في مصرا
ولم أره أدّى فريضة مغرب ... فقاطعت شيخ السوء من أجلها الدَّهْرا

ويقول النبهاني في قصيدته هذه: إنه لقي رشيد رضا أول مرة في بيروت،

---

(١) راجع الفتوى والظروف التي أحاطت بها في تاريخ الأستاذ الإمام ١ : ٦٦٨ - ٧١٦ .

(٢) قال الشاعر في هامش هذه الأبيات (العقود اللؤلؤية ص ٣٧٠):

«الذي أعلمه من حال الشيخ محمد عبده، وكل من عرفه يعلمه كذلك، أنه حينما كان في بيروت منفياً كان كثير المخالطة للنصارى والزيارة لهم في بيوتهم والاختلاط مع نسائهم بدون تستر. هذا مما يعلمه كل من عرف حاله في هذه البلاد، فضلاً عن أسفاره المشهورة إلى بلاد أوروبا واختلاطه بنساء الإفرنج وارتكابه المنكرات من شرب الخمر وترك الصلوات. ولم يدع هو نفسه الصلاح، ولا أحد توهمه فيه. فكيف يكون قدوة وإماماً في دين الإسلام، نعم هو إمام للفساق والمراق مثله. ولذلك تراهم على شاكلته، لا حج ولا صلاة ولا صيام ولا غيرها من شرائع الإسلام». وقال بعد ذلك:

«دعاني رجل من أهل جبل لبنان سنة ١٣٠٥ هـ (أقول وهي توافق ١٨٨٨ م) إلى بيته فتوجهت معه فوجدت هناك الشيخ محمد عبده. فتصاحبنا من الصباح إلى المساء لم أفارقه نهاراً كاملاً. فصليت الظهر والعصر ولم يصل ظهراً ولا عصراً. ولم يكن به علة ولا عذر له، إلا خوفه من أنه إذا صلى بحضوري يقول أولئك الحاضرون الذين كان لا يصلي أمامهم إنه يُرائي في هذه الصلاة لأجلي، فغلب عليه شيطانه، وأصرَّ على عدم الصلاة، وإلا فقد بلغني عنه إنه كان يصلي تارة ويترك تارة، والترك أكثر».

وذكر أيضاً مثل ذلك في الأفغاني، فقال: إنه اجتمع به سنة ١٢٨٧ هـ في مصر حين كان مجاوراً بالأزهر، ولازمه من قبل الغروب إلى قرب العشاء فلم يصل المغرب.

حين جاءه في أول شبابه حليق اللحية أحمر الوجنتين - على غير عادة طلاب العلوم الشرعية من المسلمين وقتذاك - وكان نصوحي بك والي بيروت في مجلسه فوبخه، ثم عاد إليه بعد خمس عشرة سنة ( لم يَزْدَدْ شعوراً ولا شَعْراً ) . ويختم ذلك بقوله (ص ٣٧٤ ) :

وذلك مسخ ما فيه أهونُ أمره إذا ما به قيست فظائعهُ الأخرى

ويذكر بعد ذلك ادعاءه شرفَ الانتساب إلى آل بيت رسول الله ﷺ ، وبراءة ابن عمه من هذا الادعاء حين سأله فيه (ص ٣٧٥). ثم يشير إلى تقربه من الامريكان بما نشره في عدد شعبان سنة ١٣٢٧ هـ من مجلة المنار، حين أذِنَ لشباب المسلمين من طلاب الكلية الأمريكية ببيروت أن يشاركوا أولاد النصارى في الصلاة بكنيسة هذه الكلية . ويعقب على ذلك بقوله :

فتاويه في الأحكام طوعَ اختياره تصرَّفَ كالمُلاَّك في دينه حُرَّا
فيحظُر شيئاً كان بالأمس واجباً ويوجب شيئاً كان في أمسِهِ حَظْرا
فتحريمُه تحليلُهُ باشتباهه بأهوائه أحكامُهُ دائما تَتْرَا
ومذهبُه لا مَذْهَبٌ غير أنه يجادل عن أهوائه الشَّهْرَ والدَّهْرَا
يجادل أهلَ العلم بالجهل مُلْقِياً على فكره إبليسهُ كلَّ ما أجرَى
ويبقى على ما قد جرَى من كلامه مُصِرّاً ولو أجرَى بألفاظه كُفْرا

وذكر الشاعر بعد ذلك في قصيدته هذه ما لقى رشيد رضا من الطرد والضرب والإهانة حين حاول أن ينشر ضلالاته في مساجد طرابلس الشام ، فعَلاه أحد آل بيت المقدَّم بعصاه - وهم من نسل عمر بن الخطاب رضي الله عنه - فشج رأسه ، وفي دمشق ، فأفحمه الشيخ صالح أفندي التونسي أحد أشراف المغاربة ، والشيخ عبد القادر الخطيب، وهو قادري النسب من السلالة الشريفة، وفي حمص وحماة فأنذره أهلها بترك بلديهم ، واضطروه للهرب إلى بلده (قَلَمون).

فعاد إلى مثواه في (قَلَمُونه) ومن خوفه كالضَّبِّ قد لزمَ الجُحْرا
فكانت له في عمره شرُّ رحلةٍ بها بين تُجَّار الهُدَى ربحَ الخُسْرا

وعـاد إلى مِصْرٍ من الشـام هارباً يُنَقِّضُ عن أعطافِه الموتَ والذُّعْرا

أمّا الذي تدعو إليه هذه الجماعة من إطلاق الاجتهاد دون تقيد بأحد المذاهب الأربعة فقد رد عليه النبهاني بكلام كثير في ثنايا قصيدته هذه . ومن ذلك قوله :

قـد اختصروا بـالجهل عينَ محمـد وما تركوا من غُشِّ أحكامه الغُشْرا
لقـد زعمـوا إصـلاحـه بفسـادهم وكم حمَلوه من ضـلالتهم إصْـرا
يقـولـون لا نَـرْعَى كتابـاً وسُنَّةً ونتبع زيداً في الديـانـة أو عَمْـرا
وذلـك حقٌّ قصـدُهم فيـه بـاطـل وخَبرُ كـلام قـد أرادوا بـه شَـرّا
أرادوا بـه بمْنْ جهلهم بنفـوسهـم لترفعَ دعـوى الإجتهاد لهم قَـدْرا
وما العِلْم شرطُ الإجتهاد ولا التُّقى لـديهم ولكن كلُّ عَبْـدٍ غدا حُـرّا
وأقـوى شـروط الإجتهـاد لَـديْهم وقـاحةُ وجهٍ حَـدُّه يَفْلِقُ الصخرا
يقـولـون إنـا كـالأئمـة كـلنـا رجـالٌ وما زادوا عـلى أحدٍ ظُفْـرا
لقد أخطؤوا أين الثريَّا من الثَّرى وما لبُغَاثِ الطيرِ أن يُشْبِه النَّسْرا
يقـولـون أغنـانـا كتـابٌ وسُنَّـة ولم يُبْقِيـا فينـا لغيـرهمـا فَقْـرا
وفي الألفِ منهم ليس يوجَد حافظ لجزءِ حديثٍ قَلَّ أو سُورةٍ تُقرا
ومـا قـرؤوه منهـا عن جهـالـةٍ فـلا سـامعٌ نهياً ولا عـالِمٌ أمـرا

وهو يشبِّه كبار الأئمة بالبدور استمدت إشراقها من شمس الشريعة باستعدادها لقبول النور والإشراق. ويقـول إن الناس لا تستـوي في هذا الاستعداد، وأن الذي يتجاوز قَدْرَه ويدَّعي ما ليسَ له منَ أدعياء الاجتهاد لا يجْني إلا الشر :

شـريعـةُ خيرِ الخَلْق شمسٌ منيـرةٌ وأنـوارُها قـد عمَّت البَرَّ والبحرا
أضـاءت بها الأكـوانُ بَعْدَ ظلامها وكم ذا أمـدَّتْ من أئمتنـا بَـدْرا
لقد أشرقت فيهم وفي كـل مؤمن وأعطت لكـلٍّ من أشعتهـا قَـدْرا
ولكنْ بِقَـدْرِ القـابليّـةِ نـورُهـا يكـون قليـلاً بـالمقابـل أو نَـزْرا
وهل يستوي أنْ قـابَلَتْ بشُعَاعِها جـواهـرهم أو أنها قـابَلَتْ صخـرا

وأجهـلُ خلْق الله مَـنْ قـال إنها بإشراقها ساوَتْ مع الحَجر الـدُّرَا

وكم من إمام جاء في كل مذهب كبيرٍ به قـد أبرز المذهبُ الفخرا

ومـا منهُم فـردٌ بـدعـوى اجتهـاده سمعنـا له في غـير مذهبـه مَسْرَى

بَـلى من طـريقٍ للولايـة واضـحٍ يجـوز بقـاءُ الإجتهـاد ولا حَجْرَا

وأمّا طريقُ الدَّرْس بالنفس والهوى فكَمْ أوصَلَتْ للسـالكين بها شَرّا

قـد اجتهدوا فيهـا بحُكم نفوسهم فنـالوا بها منهـا الكبـائر والكِبْرا

ويقول النبهاني في تقليد هذه الجماعة للبروتستانت والمجامع المسيحية، مشيراً إلى حديث رسول الله ﷺ حيث يقول «لتتَّبِعُنّ مَنْ قبلكم شِبْراً بِشِبْرٍ وذِرَاعاً بِذِرَاعٍ، حتى لو دَخلُوا جُحْرَ ضَبٍّ لدَخلْتُمُوه». وحين سأله أصحابُه مستوضحين: اليهود والنصارى؟ قال ﷺ: فَمَنْ؟! يقول النبهاني مبيناً فساد تقليدهم لاختلاف الحالَيْن:

بفِعْل البُروسْتَنْتِ اقتدَوا باجتهادهم لقول رسول الله لو دَخلوا جُحْرا

أولئـك قـد ألغـوْا زوائـدَ دِينِهم وقد ضَلَّلُوا في ذلك القِسَّ والحَبْرا

قـد اجتهدوا في دينهم حينا رأوا مَجَـامِعَهم زادَتْـه من نُكْـرِه نُكـرا

ومهـا يكن عـذرٌ لهم بـاجتهـادهم فمجتهدونا اليومَ قد فَقدوا العذرا

ومع كونهم مِثْلَ البُرُسْتَنْتِ فـارقوا أئمتَهم كـلٌّ غـدَا عـالمـاً حَبْـرا

فقـد قلدوا أهـل المَجـامـع منهُمُ بمؤتمرٍ للبحث في الدين في مِصْـرا

بـه سُنَنَ القـوم النصـارى تتبَّعوا على الإثْر لم يَعْدُوا ذِراعاً ولا شِبْرا

فللّه دَرُّ المصـطفَى سيِّـدِ الـوَرَى فقـد طابقَتْ أحكـامُه كلُّهـا الخُبْرا

أمِنْ بعدِ قول الله :أكـملتُ دِينَـكُمْ يريدون في الإسلام أن يُحدِثوا أمْرا؟

ومن العلماء المعاصرين الذين تنبهوا لخطر محمد عبده وفساد فكره مصطفى افندي صبري شيخ الإسلام في الدولة العثمانية. وهو يمتاز إلى جانب ثقافته الفقهية الإسلامية بمعرفة دقيقة بخفايا السياسة، وذلك بحكم عضويته في المجلس النيابي (المبعوثان) منذ سنة ١٩٠٨ وعضويته في مجلس الشيوخ بعد ذلك، مع نيابته عن (الصدر الأعظم) في رياسة الوزراء أثناء غيابه في أوروبا للمفاوضة، بعد هزيمة تركيا في الحرب العالمية الأولى.

يقول شيخ الإسلام مصطفى افندي صبري في كتابه الكبير «موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين»[1] .

«أما النهضة الإصلاحية المنسوبة إلى الشيخ محمد عبده ، فخلاصتها أنه زعزع الأزهر عن جموده على الدين ، فقرّب كثيراً من الأزهريين إلى اللادينيين خطوات ، ولم يقرِّب اللادينيين إلى الدين خطوة، وهو الذي أدخل الماسونية في الأزهر بواسطة شيخه جمال الدين الأفغاني ، كما أنه هو الذي شجع قاسم أمين على ترويج السفور في مصر».

«فالشيخ بدلاً من أن يتغلب على مناظره[2] ويهزم جيوش المتفرنجين الكامنين وراءه ، هزم جيش علماء الدين الذي هو جيشه هو نفسه ، بطول ما رماهم به من وصمة الجمود ، وبفضل ذلك حاز مكانة عظيمة عند المتفرنجين طبعاً، وعند المنهزمين تبعاً ».

«وكان من مضار الشيخ بالإسلام وعلمائه الناشئين بعده أن حَمَلَة الأقلام بمصر، المنحرفين عن الثقافة الإسلامية، لما أكبروا الشيخ وآراءه الشاذة ـ التي انتقدتُها في هذاالكتاب ـ أوجدوا له من السمعة العلمية السامية ما لا يزال طنينه في أذن الشرق الإسلامي ـ ولا شك في تأييد القوة الماسونية له ـ كان ذلك حثاً للذين يحبون الشهرة والظهور من شباب العلماء وكهولهم ، على نيل ما أرادوه بواسطة الشذوذ على الرأي، والتزلف إلى الكتّاب المتفرنجين ، بل الانتماء إلى الماسونية ـ ج ١ ص ١٣٣ ـ ١٣٤».

---

(١) راجع تعريفاً لمصطفى صبري ومؤلفاته في « الاتجاهات الوطنية » ج٢ ص ٧٥ ـ ٨٥ ، ٣٤٣ ـ ٣٤٨ .

(٢) المقصود هو فرح أنطون صاحب مجلة « الجامعة العثمانية » في المناظرة التي جرت بينه وبين الشيخ محمد عبده في أول هذا القرن ، في ست مقالات ، تبادلها الطرفان ، وجمعها فرح أنطون بعد ذلك في باب الردود من كتابه « فلسفة ابن رشد » . وقد ثارت المناقشة بمناسبة مقال نشره فرح أنطون في مجلته عن « فلسفة ابن رشد » وأشار فيه إلى أن المسيحية أكثر تسامحاً مع الفلسفة من الإسلام .

ويقول مصطفى صبري في موضع آخر من كتابه[1]:

«فلعل الشيخ محمد عبده وصديقه أو شيخه جمال الدين أرادا أن يلعبا في الإسلام دور لوثر وكلفن زعيمي البروتستانت في المسيحية، فلم يتسنَّ لهما الأمر لتأسيس دين حديث للمسلمين، وإنما اقتصر سعيهما على مساعدة الإلحاد المقنَّع بالنهوض والتجديد».

ويقول في هامش هذه الصفحة:

«ويدل على رجحان إستانبول بعلماء دينها الراسخين في مبادئهم العلمية أمران: الأول أن الشيخ جمال الدين الأفغاني لم يستطع أن يسحرهم برسالته التي أنجحها في مصر فخرج من بين علمائها من يشدّ أزره، ويشترك في أمره، ثم يلعب دوراً في هدم الأزهر بزحزحته عن نهجه القديم القويم، والأمر الثاني: وباء الماسونية لم يجد بيئة صالحة للانتشار بين رجال الدين في الأستانة كما وجدها بين أقطاب الأزهر، وهذا على الرغم من أن مصر كانت في الماضي البعيد مركزاً كبيراً للعلوم الإسلامية قبل دخول الإسلام في إستانبول.»

وهذا الحديث عن الدور الذي قام به محمد عبده ومدرسته في التقريب بين الإسلام وبين الحضارة الغربية وقيمها يعود بنا إلى الحديث عن التيار الثاني الذي أشرت إليه من قبلُ، والذي كان ساسة الغرب يرسمون خططه، ويسهرون على تنفيذها، وهي الخطط التي مرَّ بنا الإشارة إليها في كلام كرومر وبلنت، والتي اعتمدت جهود الاستعمار فيها على دراسات علمية دقيقة قام بها المستشرقون.

---

(١) موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين (٤ أجزاء) ج [illegible]

النبهاني هذه الفكرة في «العقود اللؤلؤية» ص ٤٠٠.

## الفصل الرابع

# التغريب في دراسات المستشرقين

## ١

## الشرق الأدنى

### مجتمعه وثقافته*

منذ بداية هذا القرن تحول اهتمام المستشرقين عن الدراسات الإسلامية القديمة إلى الدراسات الإسلامية الحديثة التي تتابع تطور الفكر الإسلامي والمجتمعات الإسلامية في مختلف بلاد المسلمين، وهي دراسات موجهّة هادفة، يُساير تطوّرها تطورَ السياسة الاستعمارية واتجاهها إلى التغريب. وذلك واضح من كلام جب (H.A.R. Gibb) الذي قدّم به مجموعة البحوث التي قام بها عدد من المستشرقين تحت عنوان (إلى أين يتجه الإسلام !؟ Whither Islam?!)، والذي ظهر سنة ١٩٣٢. فهو يقرر في هذه المقدمة أن مشكلة الإسلام - بالقياس إلى الأوربيين - ليست مشكلة علمية (أكاديمية) فحسب، فإن لتعاليم الدين الإسلامي من السيطرة على المسلمين في كل تصرفاتهم، ما يجعل له مكاناً بارزاً في أي تخطيط لاتجاهات العالم الإسلامي، فالإسلام ليس مجرد مجموعة من القوانين الدينية، ولكنه حضارة كاملة.

ومن الواضح أن سبب هذا التحول في جهود المستشرقين عن دراسة العصور الإسلامية الأولى في صدر الإسلام إلى دراسة العصر الحديث، هو أن هذه الدراساتِ دراساتٌ موجّهة لمعرفة خصائص الشعوب الإسلامية، ومعرفةِ أمثل الطرق في التعامل معها لخدمة المصالح الاستعمارية. من أجل ذلك كان الاهتمام بالقيم الإسلامية الأولى حين كان سلوك المسلمين امتداداً لسلوك آبائهم

---

(*) نشر للمرة الأولى في الطبعة الثالثة من كتابي (حصوننا مهددة من داخلها) ١٣٩١ هـ - ١٩٧١ م.

وأجدادهم ، وحين كان تاريخهم امتداداً للتاريخ الإسلامي . فلما بدأت جهود الاستعمار في التغريب تؤتي ثمارَها، وبدت آثارُه واضحة في سلوك المسلمين المعاصرين ، الذي أصبح صدى للفكر الغربي ، وللحضارة الغربية بأكثر مما هو امتداد للقيم الإسلامية، وللحضارة الإسلامية، تحولت دراسات المستشرقين لرصد هذا التطور ، وتتبعه بالدراسات الفردية والجماعية ، في شكل بحوث ومؤتمرات ، خدمةً للهدف الاستعماري نفسه ، الذي لم يعد يعنيه تاريخ المسلمين القديم وقِيَمُهم الاولى في صدر الإسلام ، بعد أن انفصلوا عنها في بعض البلاد الإسلامية، أو ابتعدوا عنها ، ولم يعودوا حريصين عليها في بلاد أخرى .

ويقرر سْمِثْ (W.C.Smith) في مقدمة كتابه (الإسلام في التاريخ الحديث (Islam In Modern History)، الذي ظهر سنة ١٩٥٧، أن الإسلام يجتاز الآن مرحلة تحول وتغير خطيرة ، وأن دراسة هذا التطور تعنى المسلمين، لكي يشاركوا في تطوير حياتهم مشاركة واعية ، وتعني الأجانب ، لكي يراقبوا هذا التطور ويعرفوا مكانهم منه ، وتعني الطرفين كليهما، لكي يتواصلا وتقوم بينهما العلاقات . ويقول في الفصل الثالث، الذي تكلم فيه عن العرب : إن الإسلام كان عاملاً أساسياً وسبباً مهماً من أسباب وجود الهوّة التي تفصل بين الغرب وبين العرب . وبعد أن يقيم الدليل على وجهة نظره ،بملاحظة الفرق بين علاقات الغرب بالمسلمين من العرب، وبين علاقاته بغير المسلمين منهم ، يعود فيقول : (لقد أصبح من الحقائق الجديدة في مدنيتنا العصرية ، أن من الواجب سد هذه الثغرات ، ببناء قنطرة فوق مثل هذه الهُوّة، وخلقِ الأسباب الموصلة للتفاهم والتواصل. . . وخَلْقُ مثل هذا التفاهم بين المدنيات المختلفة والأديان المتباينة ، يتطلب جهوداً مبتكرة ، لا يُتَوَصَّل إليها إلى بصعوبة(ص ١٠٢ ـ ١٠٣). وأهمُّ من ذلك كلِّه ما لاحظه عند الكلام عن الإسلام في الباكستان، من أن التحررية والعلمانية ( أي الفصل بين الدين والدولة) والعالَمية ، لا تروج في العالم الإسلامي إلا إذا فُسِّرت تفسيراً إسلامياً مقبولاً . وضرب مثلاً لذلك بكتاب علي عبد الرازق (الإسلام وأصول الحكم ) ، الذي

ترجم إلى الإنجليزية والأردية ، ووفرت منه نسخ كافية في الأسواق، لتيسير تداوله ونشره في الباكستان[١] .

واهتمام (التغريب) بتطوير الفكر الإسلامي، أو تطوير الدراسات الإسلامية، يرجع إلى ما لاحظه اللورد كرومر ، وما لاحظه اللورد لُوْيْد بعد ذلك ، من أهمية الأزهر بوصفه مركزاً للدعاية المعادية لبريطانيا ، ومن أنه سيظل كذلك ما دام متمسكاً بأساليبه القديمة[٢]. ومن أجل ذلك عمل كرومر على إنشاء مدرسة القضاء الشرعي، التي قال عنها في الفقرة (٩٨) من تقريره لسنوي لعام ١٩٠٥، إنه حصل من البارون كاليه حاكم البوسنة العام على براجع الدراسة ، في المملكة التي أنشأتها حكومة النمسا والمجر في سَرَاجِيفُو، لتخريج قضاة لطائفة المسلمين ، وَوَضَعَهَا بين يدي لجنة يرأسها الشيخ محمد عبده ، بقصد وضع خُطةٍ مشابهةٍ تلائم ظروف مصر. وقد ظل قرار هذه اللجنة طي الأوراق ، حتى جاء أحد تلاميذ محمد عبده من بعده، وهو سعد زغلول، فوضعها موضع التنفيذ حين أصبح وزيراً للمعارف سنة ١٩٠٦؛ بإنشاء مدرسة القضاء الشرعي .

وتغريب المجتمعات الإسلامية وتطوير الفكر الإسلامي لا ترجع أهميته من وجهة نظر الاستعمار إلى هذا السبب فحسب، وهو إيجادُ التواصل ، وإنشاءُ علاقة مستقرة أساسها الود والتفاهم، بين طرفين أحدهما رابح والآخر خاسر . ولكنه يرجع من ناحية أخرى إلى ما يحاوله الاستعمار من تفتيت الوحدة الإسلامية، وما يقدره من أن هذا التطوير سوف يأخذ أشكالاً متعددة بحسب ظروف كل بلد من البلاد الإسلامية. وهذا الهدف هو ما يكشف عنه كلام جِبْ في كتابه (Whither Islam?!) حين يقول: (ويجب أن نلاحظ أن موضع البحث ليس هو: هل تبقى الروابط القديمة التي كونت هذه الوحدة ثابتةً دون أن تتغير او تتطور؟ فقد تتطور مظاهر هذه الروابط ، وقد يصبح مفهوم هذه الوحدة

---

(١) ص ٢٥٣ وراجع كذلك ٣٠٣ .

(٢) الاتجاهات الوطنية ٢ : ٣٠٨

مغايراً لمفهومها في العصور الوسطى ، فكل ذلك ثانوي ليس بذي خطر ، ولكن المهم هو : هل ستكون هناك ميول مشتركة بين الشعوب الإسلامية؟ وهل سيقوم إحساس بوحدة العمل والهدف ؟ أم أن الآراء الجديدة ، وحاجات الحياة الجديدة، ستنجح آخرَ الأمر في تشتيت المجتمع الإسلامي وتحطيم وحدته؟)[1] .

وقد سلك الاستعمار إلى التغريب كل سبيل ، وتغلغل في كل الميادين ، فشمل السلوك الفردي ، والآداب الاجتماعية ، والفنون والآداب. واستعان عليه بالبرامج الدراسية ، وبالصحافة ، وبالمؤتمرات التي يتعاون فيها المسلمون والمستشرقون على توجيه الفكر الإسلامي، وبهيئة الأمم المتحدة ، وبمؤسسة اليونسكو والتربية الأساسية فيها على وجه الخصوص .

وكان من بين ما اعتمد عليه في ذلك من أساليب ، نشرُ الاهتمام بالآثار القديمة ، وتوجيههُ إلى تدعيم عصبيات إقليمية ، تتسم بالغلو والإسراف. في الدعوة إلى حصر الانتباه في أوطان صغيرة ، وعدم الاكتراث بما يجري في خارجها. وقد كادت هذه الأساليب تنجح، في الفترة التي تقع بين الحربين العالميتين الأولى والثانية ، في إيجاد هذه العقلية الانفصالية بين المسلمين، حتى رأينا بين العرب من يزعم أن بلده أقربُ للغرب منه للشرق ، ورأينا بين المسلمين من يتكلم عن الإسلام الحديث والإسلام القديم ، بل رأينا منهم من يتحدث عن الإسلام الهندي والإسلام التركي . كادت هذه الأساليب تنجح ، ولم يضع لها حداً في بلاد العرب إلا سيطرة الدعوة إلى العروبة ، وهي دعوة خليقة أن تؤتي ثمارها في وقف هذه النزعة الشعوبية عند غير العرب من المسلمين، إذا أشربت روحاً إسلامية، وخلت من روح العصبية العنصرية.

من هذا العرض السريع لبعض جهود ساسة الغرب وعلمائه؛ في توجيه التغريب على أسس علمية مدروسة، يبدو تقصيرنا في إهمال الدراسات الغربية التي كانت ولا تزال أساساً لهذا التوجيه، ولغيره من التوجيهات السياسية . إن

---

(١) الاتجاهات الوطنية ٢ : ٢١٥ .

الغرب يبني سياسته ، ويدبر مكايده للإسلام وللمسلمين، على أساس دراسات علمية تقوم على استقصاء ما يكتبه المسلمون . فلماذا لا نبني سياستنا في مقاومة مكايده ، وإحباط خططه ، والسبق إلى مبادأته ، على أساسٍ علمي مدروس ، يقوم على استقصاء ما كتبه ساسته وعلماؤه عن الشرق وعن العالم الإسلامي ؟ ولماذا لا نتعاون على نقل هذه الدراسات ـ وهي كثيرة ضخمة لا تنهض بها الجهود الفردية ـ إلى العربية ، بَدَلَ الاشتغال بنقل السخيف التافه والمدمِّر الهدام من القصص والآداب ؟.

إن كثيراً من الظواهر التي تبدو للنظر السطحية العاجلة قليلة الخطر ، لها دلالات عميقة ونتائج خطيرة ، تُعين مثلُ هذه الدراسات على كشفها . فهذا هو جب Gibb ـ على سبيل المَثال ـ يتحدث عن تطوير الفنون في مؤتمر برنستون سنة ١٩٤٧ . فيقول : (وعندما تَشِيع الفنون التطبيقية ويتعزز كيانها ـ ولا بد في سبيل هذا من جهود جبارة ـ سيؤثر ذلك في القيم الاجتماعية بكل ألوانها . ومن يدري ماذا يخبيء الزمن من تطورات فنية قد تكشف عنها السنوات القليلة القادمة ؟ ومن يدري ماذا سيكون لهذه التطورات من آثار على المُثُل والنظم الاجتماعية والإنسانية ؟ من يدري ؟ قد تضطر هذه التطوراتُ الفنية وما قد تتمخض عنه من نتائج زعماءَ الشعوب الإسلامية أن يقربوا بمنطقهم من التفكير الغربي)[1]. ويتحدث سمث Smith على سبيل المثال أيضاً ـ عن الارتباط بين الدراسات اليونانية واللاتينية القديمة وبين العلمانية ، في كتابة Islam In Modern History فيقول : ( إن وزارة التعليم في تركيا تعتبر الدراسات الإنسانية أساساً لحضارة هذا العصر ، وقد اتُّخذت خطوات للنهوض بهذه الدراسات، بترجمة كثير من الكتب اليونانية واللاتينية القديمة، ونشرِ هذه المترجمات بصفة منتظمة . . . وهذا هو جزء من تصميم تركيا على أن تصبح قطعة من أوروبا . فزعماء الوطنية يُدخِلون هذه الآداب في الثقافة التركية عن تبصر ورويّة. ولنا أن نقول: إنهم يرمون بذلك إلى إدماج مفاهيمها في الحياة التركية . وتأثيرُ هذه

---

(١) الشرق الأدنى ـ مجتمعه وثقافته ـ مشروع الألف كتاب ص ٣٥٤ .

المترجمات في اللغة وفي الفكر ظاهر ملحوظ . وهذه الحركة هي تطبيق لقرار واضح محدد اتخذته تركيا ، وهو أن تصبح غربية في حضارتها، مع ملاحظة أن أصول الحضارة الغربية والعصرية هي الإنسانية، وهي في آخر الأمر مُستَمَدَّة من التراث اللاتيني اليوناني القديم . وهذا المشروع هو ثمرة من ثمار الاتجاه الذي بدأ تطبيقه منذ الأيام الأولى للجمهورية ـ ص ٣٠٢). وهذا هو نابليون ـ على سبيل المثال كذلك ـ يشير إلى أثر المسرح وأهميته في تطوير المجتمع ، فيكتب إلى كليبر بعد مغادرته مصر يقول: (لقد عَوَّلْتُ على أن أرسل إليك فرقة الكوميدي فرانسيز ، وتلك فكرة أحرص عليها ، أولاً لتسلية جيوشنا، وثانياً لتغيير عوائد هذه البلاد بإثارة عواطفها).

لذلك أرى من المفيد أن ألخص ثلاثة من هذه الدراسات العلمية التي قام بها الغرب بعد الحرب العالمية الثانية ، وسوف أقدمها على الترتيب التاريخي الذي ظهرت فيه .

أول هذه الدراسات هو المؤتمر الذي عقد في جامعة برنستون بأمريكا في مارس سنة ١٩٤٧ لدراسة الشؤون الثقافية والاجتماعية في الشرق الأدنى ، وقد ترجمت بحوث هذا المؤتمر إلى العربية تحت رقم ١١٩ من مشروع الألف كتاب بإشراف إدارة الثقافة العامة في مصر. وهذا المؤتمر هو الحلقة الأولى في المؤتمرات التي عقدتها أمريكا بعد الحرب العالمية الثانية برعاية جامعة برنستون ـ أولى جامعات أمريكا المهتمة بالدراسات العربية والإسلامية ـ لدراسة شؤون هذه المنطقة التي تضم إيران وتركيا والبلاد العربية، دراسة تدعم تخطيطها السياسي ، وتنير له الطريق. ثم كانت الحلقة الثانية في هذه المؤتمرات هي (مؤتمر الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة) الذي عقد في الجامعة نفسها بعد ذلك بست سنوات في صيف ١٩٥٣ ، ثم كانت الحلقة الثالثة والأخيرة هي المؤتمر الذي عقد في لاهور بباكستان بعد ذلك بعامين ، وباء بالفشل التام ، وافتضحت الخطة التي تقوم على إشراك باحثين من المسلمين والمستشرقين في توجيه الدراسات الإسلامية، والاستعانة بهذا الأسلوب على تطوير الفكر الإسلامي، والاقتراب به من القِيَم الغربية ، تدعيماً لما يراد إنشاؤه من صداقات

تربط دول هذه المنطقة بالغرب من ناحية، وتفتت وحدتهم الحضارية من ناحية أخرى .

والهدف من هذه المؤتمرات واضح، فالدين - كما يقول كويلر يونغ Cuyler Young في تقديمه لأعمال المؤتمر (مرآة تنطبع عليها القيم الروحية والثقافية للشعوب بأجلى صورها - ص ١١) (ولن يجد الغربي ذو العين الباحثة الفاحصة طريقاً لفهم الظروف الاجتماعية في بلاد الشرق الأدنى الإسلامية، وتذوُّقِ ثقافتها خيراً من المعرفة الشاملة العميقة للإسلام. . . . وسيفيدنا فهمُ هذه العوامل وتقديرُها في الوصول إلى أعماق الحقائق المتصلةِ بالشئون القومية والشئون الدولية للبلاد الإسلامية - ص ١١، ١٢) ويقول: (إننا اليوم على وَشْك الدخول في عصر عظيم الخطر من عصور التفاعل بين الشرق والغرب - ص ٤). ويقول: إن المؤتمر (يهدف إلى أن نساهم مساهمة متواضعة في توضيح معالم هذا الموقف التاريخي الحاسم - ص ٨) ثم يتكلم عما يحتاجه الموقف الراهن من (زيادة العناية بتحسين الوسائل التي تساعد التفكير الغربي على النفوذ إلى أعماق ثقافة الشرق الأدنى - ص ٩). وعنده أنّ هناك طُرُقاً أربعة رئيسية، عن طريقها تنتقل المُنتَجاتُ الروحية التي في الثقافات، وهي: الفن والآثار، والأدب، والعلم، والدين. ولذلك فالمؤتمر يعالج الوسائل التي يتم بها التفاعل المقصود في كل طريق من هذه الطرق).

وتقع بحوث هذا المؤتمر في قسمين: القسم الأول يتناول الأدب والفن والآثار والعلم والفقه عند المسلمين في هذه المنطقة (إيران وتركيا والبلاد العربية) عَبْرَ التاريخ. والقسم الثاني يعالج المشاكل المعاصرة لشعوب هذه البلاد. وفيه بحوث عن تفاعل الفكر الإسلامي والفكر الغربي، وعن العلاقات الداخلية والخارجية في كل منها على حدة. وسأقصر كلامي على القسم الثاني، الذي يكشف عن الهدف المقصود في مثل هذه المؤتمرات، وعن الوسائل والأساليب المخططة لبلوغه وتحقيقه.

ولا بد لي هنا من وقفة عند أمرين أحب ان يَرْصُدَهما القارىء على طول قراءته للبحوث التي تضمنها هذا الكتاب.

أما الأمر الأول فهو أن ساسة الغرب وباحثيه يدركون إدراكاً قويا أن أي تخطيط سياسي لهذه المنطقة لابدَّ أن يُدخِل الإسلام والثقافة الإسلامية في حسابه إن أُريد له النجاح. ذلك ما قرره كويلر ينغ في تقديمه لأعمال المؤتمر كما مر، وما عاد إلى تقريره إدوين كالفرلي حين قال (إن الدين ينفُذ إلى كل نشاط اجتماعي وعقلي للشعوب. بل إنه في الواقع العاملُ المسيطر على حياة الشرق، رجاله ونسائه . . . . ولهذا كان من العسير على الغربي أن يفهم حياة الشرق الاجتماعية دون أن يفهم الدين الذي تدين به الجماعة ـ ص ١٨٤). ثم إن هـ. ا. ر. غب (H.A.R. Gibb) أكد هذه الحقيقة آخر الأمر في الخاتمة التي كتبها لأعمال المؤتمر حين تساءل: (أين، وعلى أي أسس يمكن للشرق المسلم والغرب الحديث أن يلتقيا في جو من التفاهم المتبادل؟ ص ٣٣٧). وحين رسم الطريق إلى هذا التفاهم، فقال: (لابد لتحقيق التفاهم بين الناس من النظر إلى قيمهم الاجتماعية نظرة الفهم والاعتبار والتقدير . . . . . ومهما اجتمعت كلمة الشعوب التي تختلف في ثقافاتها لتحقيق خير مشترك أو دفع كارثة مشتركة، فإن اجتماعها هذا لن يكون سوى أمر موقوت، لا يلبث أن ينجلي عن خصومة سلبية، أو إيجابية بين بعضها والبعض الآخر ـ ص ٣٣٨). ويبدو واضحاً في ذهن غب أن القيم المطلوبَ تطويرها وتغييرها هي القيم الإسلامية، وذلك حين يؤكد أنه (بالرغم من الاختلاف في تفاصيل الأوضاع والعلاقات الخارجية في كل من تركيا وإيران ومصر وآسيا العربية، فإن المشاكل في كل هذه البلاد واحدة في جوهرها ـ ص ٣٤٠). ومن الواضح ان الرابطة الوحيدة التي تربط هذه البلاد جميعاً هي الإسلام.

لذلك كان من الواجب على المسلمين أن يدركوا إدراكاً واضحاً أن البحوث الإسلامية التي يكتبها المستشرقون هي بحوث موجَّهة لهذه الغاية.

فتمجيد الإسلام في كتب المستشرقين يقصد به خلقُ جو من الاطمئنان إلى نزاهة الفكر الغربي من ناحية، ومقابلةُ هذه المجاملة من جانب المستشرقين بمجاملةٍ مِثْلِها عن جانب المسلمين للقيم الغربية. وذلك ما نلحظه في إشادة

كالفرلي بالكتاب الذي ألفه آربري في أثناء الحرب العالمية الثانية ، وعَرَضَ فيه نواحي الامتياز في الآداب الشرقية ، فهو يعد أن هذا العمل (نوع من رد الاعتبار للشعوب الإسلامية وثقافتها التي كانت محلاً للانتقاص وسوء الفهم في بلاد الغرب، عند بدء اتصالهم بالشرق ، بل وفي هذه الايام . وبالرغم من أن مثل هذه الكتب في واقع الأمر نوع من الدعاية التي يقصد بها خلق جو من التفاهم بين المسلمين والأوربيين، فإنها لا شك تذكر معلومات صحيحة وعادلة كان ينبغي أن تعرف عن المسلمين منذ عهد طويل. . . . ولا شك أن المقصد النبيل الذي يسعى إليه مؤلفو هذه الكتب سيكون أساسا للتفاهم بين الغرب والشرق - ص ١٨١). ودعوةُ الباحثين من المسلمين للمشاركة في [illegible] المؤتمرات وفي غيرها من الكتب والبحوث الإسلامية لا يقصد به إلا المعاونة في تحقيق التقارب بين الثقافتين ومزج إحداهما بالأخرى . وفي ذلك يقول كالفرلي : (وثمة أمر آخر لا بد من مراعاته للارتفاع بمستوى البحوث الدينية . ذلك هو أن يتعاون باحثان، أحدهما شرقي والآخر غربي ، وأن يمتد هذا التعاون فيضم مستشرقاً تدرب على وسائل البحث في طبيعة المشاكل والحركات الدينية الحديثة. وسينتج عن هذه المشاركة في الطريقة والتجربة، وعن المسؤولية المشتركة دراسات جديرة بالثقة، وفهم مشترك يؤدي إلى توحيد ثقافي الشرق والغرب - ص ١٨٦) ويقول غب Gibb في سياق الكلام عن التفاهم بين الشرق والغرب: (ولا بد لنا من الإشادة بظاهرة جديدة في الدراسات الشرقية لها أهميتها ، وهي التعاون بين الشرقيين والمستشرقين الغربيين في تحمل هذه التبعات - ص ٣٤٨).

أما الأمر الثاني الذي أحب أن يرصده القارىء على طول قراءته للبحوث التي تضمنها هذا الكتاب فهو أن المقصود هو تفاعل الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية، وليس هو نقلَ الحضارة الغربية للعالم الإسلامي ، والفرق بينهما دقيق ، ففي الحالة الاولى تمتزج الحضارة الغربية بالحضارة الإسلامية امتزاجاً كاملاً تتطور معه الحضارة الإسلامية والفكر الإسلامي ليصبحا شيئاً جديداً مختلفاً عن الحضارة الغربية وعن الحضارة الإسلامية. أما في الحالة الثانية فالحضارة الغربية تُنقَل إلى العالم الإسلامي وتعيش في معزل عن حضارته

الإسلامية، تجاور إحداهما الأخرى ، ويعيش النَمطان في مجتمع واحد جنباً إلى جنب . ذلك لأن الاستعمار الغربي ـ يمينه وشماله ، وكلاهما شِمال ـ يحرص على أن يكون بينه وبين مناطق نفوذه واستغلاله تقارب حضاري وثقافي يضمن لعلاقاته ولمصالحه الدوام والبقاء . وهذه مسألة لفتت نظر غِبْ Gibb فيما رأيت، ولفتت نظر كرومر من قبله في مصر[1] ونقلُ الحضارة الغربية لا ينشىء هذا التقارب المنشود ، وإنما يكون التقارب مع التفاعل، وذلك بالإضافة إلى ما يحققه التفاعل من أثر آخر جانبي على المدى الطويل، من تفتيت الوحدة الحضارية والثقافية للعالم الإسلامي، فالتفاعل إذا تم لا يتم على نَحْوٍ واحد ، لأن كل بلد من بلاد المسلمين سيختلف عن البلد الآخر في تفاعله مع ذلك الطارىء الدخيل حضارياً وفكرياً ، وإنما وَحَّدَ الأنماط الحضارية والثقافية في البلاد الإسلامية أنها كانت تخضع لمنطق ولضوابط مستمدة من الأصول التي أجمع عليها علماء المسلمين وفقهاؤهم الأولون ، وهي مأخوذة من القرآن والسنة ، فإذا انفتح باب التفاعل مع الحضارة الغربية بدعوى العصرية لم يَجْرِ ذلك التفاعل على المنطق القديم ، لأنه في زعم الداعين إلى ذلك التفاعل جزءٌ من الفكر الإسلامي القديم الذي لم يعد يلائم ظروف العصر . ولذلك فالغالب على هذا التفاعل أن يجري ـ حين يجري ـ على منطق الحضارة الغربية بما تشتمل عليه من أصول ، أخطرها القومية بمفهومها المجافي للدين . ومع توالي السنين والأجيال يزداد ما بين هذه البلاد الإسلامية تبايناً وبعداً . وهذا هو حبيب كوراني الأستاذ في الجامعة الأمريكية ببيروت يصرح في وضوح بأن الفلسفة اليونانية القديمة، والفلسفة المسيحية، والفلسفة الإسلامية المتأخرة التي تأثرت بهما ، عناصر أصيلة في ذلك التفاعل المنشود الذي يسميه هو بالإصلاح الإسلامي الديني . وذلك حين تكلم عن حركة الأفغاني ومحمد عبده ، التي كانت تدعو إلى إعادة النظر في تعالم الإسلام (وفهمها فهماً أقرب إلى حاجات العصر الحديث ومنطقه)، فقال: إنها (لم تنفذ إلى أعماق المشكلة، وعلّل ذلك

---

(١) راجع كتابنا « الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر » ١ : ٢٦٠ ـ ٢٦١ طبع بيروت

بأن (أياً من هذين الرجلين لم يدرس الفلسفة الإغريقية والمسيحية، وهما المنبعان الرئيسيان اللذان تنبت منهما الحضارة الغربية. كما لم يعرف أيٌّ منهما الفلسفة الإسلامية في العصور الوسطى معرفة عميقة). ثم يقول: (لابد لأي إصلاح إسلامي ديني يهدف إلى تقريب المسلمين من الحضارة الحديثة من أن يأخذ في الاعتبار الفلسفة الكلاسيكية، والفلسفة المسيحية. والفلسفة الإسلامية في العصور الوسطى ـ ص ٢٤٧ ، ٢٤٨).

وكلام حبيب كوراني هذا يلتقي مع ما يقوله غِبْ Gibb في كتاب (Whither Islam) «إلى أين يتجه الإسلام؟!» حين يتساءل: هل روابط الوحدة من القوة بحيث تستطيع أن تحتفظ بتضامن العالم الإسلامي وتسيطر على مظهر شعوبه وتطورهم وتميزهم بطابع خاص؟ أم أن الآراء الغربية وحاجات الحياة الحديثة ستنجح آخر الأمر في تشتيت المجتمع الإسلامي وتحطيم وحدته؟

وذلك عينُه هو ما تشير إليه كلمات ضيا كوكالب الخبيثة التي تلبس ثوب القومية التركية حين قال (إن على تركيا أن تتخذ مدنية الغرب، وأن تحتفظ بثقافتها القومية ـ ص ٣٥٨).

والتخطيط لهذا التفاعل أو الامتزاج الكامل يبدو واضحاً في كل البحوث التي أُعدت للمؤتمر. يبدو واضحاً في مقال عبد الحق عدنان أديوار في بحثه (تفاعل الفكر الإسلامي والفكر الغربي في تركيا) حين يصف ما حدث في حكومة الكماليين التي (فرضت الوَضْعيَّة الغربية بنفس العنف وعدم التساهل الذي كانت تلجأ إليه التحكمية الإسلامية من قبل ـ ص ٢٠٤)، فيقول إنه (لم يزد الأمرُ على أن أُحلَّت ثقافة محل أخرى، إنه خضوع كامل لثقافة الغرب، ومن ثَمَّ لا يمكن ان نقول بتفاعل الثقافتين الغربية والإسلامية في تركيا في أي وقت من الأوقات ـ ص ٢٠٤). ثم هو يرجو بعد ذلك أن يتم هذا التفاعل في جو من الحرية السمحة دون افتعال أو اصطناع (ص ٢٢٥).

ويبدو التخطيط لهذا التفاعل كذلك في بحث كويلر يونغ Cuyler Young عن (تفاعل الفكر الإسلامي والفكر الغربي في إيران) حين يتكلم عن مقاومة المحافظين للتيارات الفكرية الجديدة فيقول: إن هذه المقاومة حالت دون (قيام

تفاعل حي بين الثقافة الإسلامية بالثقافة الغربية، يُخرج لإيران ثقافة روحية جديدة عميقة الجذور - ص ٢٢٤). وحين يقول بعد ذلك: (أصبح من الواضح أن ما أخذه الإيرانيون من الغرب لم يزد عن الشكل والمظهر التافه . . . وعلى أي الحالات، فمن الممكن أن نلاحظ من كل ما سبق أنه لم يكن للثقافة الغربية والثقافة الإسلامية أن تمتزجا امتزاجاً عميقاً له فلسفته وروحيته. والسبب في هذا هو عدم وجود جو من التفاهم بين قادة الفكر والزعماء الروحيين. هذا الجو الذي يمكن أن تلتقي فيه التقاليد الإيرانية القديمة والأفكار الوثابة التي تفيض بها نفوس المجددين من الشباب الطامح الذي يؤمن بضرورة التطور بالثقافة الإيرانية على ضوء العلوم والفنون الغربية - ص ٢٢٩). ومن الواضح أن التفاعل الذي يرجو كويلر ينغ أن يتحقق في ظل هذه الصداقة بين قادة الفكر وبين الزعماء الروحيين هو نفسه ما عناه هـ. أ. ر. غب حين قال في خاتمة كتاب Whither Islam?) : (إذا أردنا أن نعرف القياس الحقيقي للنفوذ الغربي، ولمدى تغلغل الثقافة الغربية في الإسلام، كان علينا أن ننظر إلى ما وراء المظاهر السطحية . علينا أن نبحث عن الآراء الجديدة والحركات المستحدثة التي ابتكرت بدافع من التأثر بالأساليب الغربية، بعد أن تهضم وتصبح جزءاً حقيقياً من كيان هذه الدول الإسلامية فتتخذ شكلاً يلائم ظروفها)[1].

وإذا أردنا مثالاً لما يشتهيه الغرب ويتمناه من صدور هذا التفاعل بين الفكر الإسلامي وبين الفكر الغربي فلنعد إلى بحث كويلر ينغ عن إيران في كلامه عن نشأة البابية التي ظهرت سنة ١٨٤٤. فقد تكلم عن ظهور ميرزا محمد علي الشيرازي وإعلانه أنه الباب الذي يوصل إلى الإمام الثاني عشر أو الإمام المستور، وانتهى الأمر بقتله ونفي أنصاره. ثم تكلم عن ثورة أغا خان زعيم الإسماعيلية سنة ١٨٣٩ التي انتهت بهزيمته وفراره إلى الهند. ثم تكلم عن البهائية التي ظهرت على يد رجل من زعماء البابيين المنفيين إلى عكا يدعى بهاء الدين. وفي هذه الحركة الأخيرة يقول كويلر ينغ: (وقد وجد بهاء الله في

---

(١) الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر ٢ : ٢١٦ ط بيروت .

الثقافة الغربية ما يلائم منطقه ويتفق مع مذهبه ، فكان ذلك سبباً لاطمئنانه إلى المنطق الغربي - ص ٢١٥). ويختم حديثه عن هذه الحركة بفشلها في أن تصبح ذات أثر فعال بسبب طابعها العالمي ، ثم يقول : (وبهذا خاب الأمل الذي علقه الكثيرون على هذه الحركة من أنها ستكون قنطرة بين ثقافتي الغرب والشرق - ص ٢١٥).

* * * *

ووسائل هذا التفاعل المنشود والصور التي يتخذها مختلفة في بحوث هذا المؤتمر :

فمنها تنمية روح الاعتزاز بالقومية، إلى حد التطرف الذي يحمل كل بلد من بلاد المسلمين على أن يميز نفسه بطابع خاص مستمد من طبيعة بيئته ومن تاريخه السابق على إسلامه وذلك ما يبدو بوضوح في تقديم كويلر ينغ (Cuyler Young) للبحوث التي قدمت للمؤتمر، حين يعلق على بحث لويس توماس فيقول: إنه قد استطاع أن (يرسم الخطوط العريضة للظروف التاريخية والاجتماعية للحركة التي انتهت بالزعماء الأتراك المحدثين إلى تحقيق مبدأ «تركيا للأتراك» ، هذا المبدأ الذي ساد أغلب شعوب المنطقة - ص ١٥). ثم يقول في التعليق على مقال إيران : (ولا شك أن هذا العرض التاريخي يلقي كثيراً من الضوء على إيران الحديثة وعلى مشكلتها الجوهرية، التي هي توحيد الأمة وخلق شخصية مركزة لها تعيش على الزمن - ص ١٦). ومن هذا التعليق يبدو أن الهدف المنشود هو خلق شخصية إيرانية مستقلة وشخصية ت[illegible] مستقلة وشخصية عربية مستقلة ، ثم خلقُ شخصيات إقليمية مستقلة بالمثل في داخل الشخصية العربية نفسها ، أو بعبارة أخرى تفتيتُ الكتلة الإسلامية الموحدة القيَم بإيجاد قيم مستقلة متغايرة تتميز في كل إقليم عنها في الآخر . وذلك عن طريق تفاعل القيم القديمة والقيم الغربية . والمهم هو التفاعل، لأنه هو الذي يُنتج الشخصيات المتغايرة من ناحية ، وهو الذي يقضي على القيم الإسلامية

قضاء مبرماً لا قيام لها بعده من ناحية أخرى. أما نقل الثقافة الغربية نقلاً آلياً فهو لا يجدي شيئاً في تحقيق هذا الغرض.

ويعترف حبيب كوراني بأن نشاة القومية العربية كان من أبرز آثار الحضارة الغربية حين يقول: (كان الأثر الأول للحضارة الغربية في الحياة العربية بعث القومية العربية، وقيام الحركة الاستقلالية التي تشمل العالم العربي في الوقت الحاضر، وكانت هذه الحركة نتيجة مباشرة للتعليم الغربي).

ويتفق قسطنطين زريق مع حبيب كوراني في ذلك حين يقرر أن أول جمعية عربية سرية وجدت سنة ١٨٨٠، وكان أغلب أعضائها من الشباب الذي تعلم في الكلية البروتستنتية السورية[1] ـ ص ٣١١).

والواقع أن الشعور الوطني أو القومي أمر طبيعي وجد دائماً وسوف يوجد، وقد وجد دائماً في البلاد الإسلامية إلى جانب الشعور الإسلامي، دون أن يحس الناس تعارضاً بينهما، ولكن الذي يعمل له الغرب هو استبدال الرابطة القومية بالرابطة الدينية، أو تلوين الحضارة الإسلامية والفكر الإسلامي في كل بلد من بلاد المسلمين بلون محلي، تحت تأثير الحضارة المحلية القديمة السابقة على الإسلام من ناحية، والحضارة الحديثة الوافدة من الغرب من ناحية أخرى. وذلك هو ما يلمسه القارىء في بحث كويلر ينغ عن «تفاعل الفكر الإسلامي والفكر الغربي في إيران» حيث يقول: (كان الصفويون في إيران عاملاً على إثارة نوع من القومية الدينية ـ إذا صح هذا التعبير ـ وقد نتج عن هذا أن وهنت الروابط بين إيران وبين بقية أجزاء العالم الإسلامي التي تتكلم العربية، وقد ساعد الحكم البهلوي على هذا الاتجاه[2]، وذلك بتشجيعه التقاليد الفارسية التي سبقت اتصال إيران بالعرب والإسلام. وقد بلغ ذلك إلى درجة إنشاء أكاديمية مهمتها التخلص من المفردات العربية التي وجدت سبيلها إلى اللغة الفارسية

(١) الجامعة الأمريكية حاليا. وكذلك كان اسمها عند إنشائها.

(٢) قامت الأسرة البهلوية سنة ١٩٢٦.

وإحلال مفردات فارسية قديمة خالصة محلها . . . . على أن الأكاديميين قد اكتشفوا في بحثهم «مجد إيران القديمة وبزغ مذهب زرادوشت من جديد واحتل مكاناً مرموقاً في بلاد السبع والشمس، وظهر في مباني مدينة طهران آثار العمارة الأخمينية القديمة[1] - ص ٢٢١ ).

ويتملق ينغ غرور القومية في ختام بحثه حين يشيد بعراقة القومية الإيرانية التي تمتد جذورها إلى خمسة وعشرين قرناً، متحدثاً عن ( عبقرية الشعب الإيراني وقدرته على الاحتفاظ بطابعه برغم الأحداث الخطيرة التي تنزل به ، وبرغم ما تجره إليه الحياة الحديثة من مشاكل، وعن قدرته على هضم الثقافات الأجنبية وإضافة ما يصلح منها من مبادىء ونظريات إلى ثقافته القديمة - ص ٢٣١).

ويساعد قسطنطين زريق - الأستاذ بجامعة دمشق وقتذاك - على تحقيق هذا الهدف ، ويُلبس كلامه ثوب القومية الوطنية حين يتساءل عما تستطيع البلاد العربية أن تقدمه للحضارة الحديثة (وهل تستطيع أن تقدم حلولاً إيجابية لمشكلات هذه الحضارة، يمكن أن يقال عنها بحق : إنها من صميم ثقافة هذه البلاد ؟ ! أم أنها ستفقد ذاتيتها الثقافية، فتتخذ مقاييس الغرب وقيمه نفسها في عالمها الجديد ؟ - ص ١٦) . ومن الواضح أن كلامه هذا يساعد على تحقيق أهداف الغرب، لأن هدفه كما رأينا ليس هو توحيدَ العالم العربي على القيم الغربية ، أو ما يسمونه القيمَ العصرية، بعد أن كانت تجمعه القيم الإسلامية، لأن هذا معناه إيجاد وحدة في شكل جديد، ومعناه أيضاً أن القيم الا[illegible]ية ستظل سليمة لم تمس ، ويمكن العودة إليها ونبذ قيم الغرب [illegible] تحمل طابع الوطن الذي استُجلبت منه، والجهة التي سهر[illegible] ولكن هدف الغَرب هو أن تتفاعل هذه القيم الغربية مع الق[illegible]

(١) وهو عين ما كان يحدث في تركيا وفي مصر وفي الهند في الوقت نفسه . وهو من أسباب ظهور الدعوة الى دولة هندية مسلمة مستقلة ( باكستان فيما بعد )

وطن على حدة ، كلٌّ بحسب ظروفه وبيئته .

ومن وسائل هذا التفاعل المنشود في بحوث المؤتمر الدعوة إلى الحرية الفكرية . والحرية اسم جميل برّاق محبّب إلى القلوب في كل أشكاله وألوانه ولكن المقصود به هنا هو حماية الآراء التي تخدم الأفكار الدخيلة المعارضة لما تواضع عليه الناس من آراء ، وما استقر في مجتمعهم من نظُم[(١)] .

يقول عبد الحق عدنان أديوار : (وانفجرت ثورة تركيا الفتاة سنة ١٩٠٨ وكانت ثورة سياسية بحتة ، ولم تلبث حكومة الثورة أن سمحت بدراسة الفلسفة ومقارنة الأديان في كلية الآداب بجامعة إستانبول ، وبدأت ثورة فكرية في أعقاب الثورة السياسية ، فأصبح في الإمكان دراسة المسائل الدينية دراسة نقدية . وفي السنة الأولى لقيام النظام الدستوري نهض الكتاب الشبان بترجمة بعض ما أنتجه القرن التاسع عشر من فلسفة مادية من أمثال مؤلفات لودفيج بوخنر (Ludvig Buchner) وإيرنست هيكل (Ernest Heeckel) ، كما ترجموا مؤلفات فولتير وروسو وسواهما من أصحاب الموسوعات من رجال القرن الثامن عشر ، وأصبحت آراؤهم مجالاً للجدل والمناقشة الحرة ـ ص١٩٩) . ثم تناول الباحث ما فعلته الحكومة الكمالية من بعدُ حين فرضت الحضارة الغربية ، وحظرت الفكر الديني وكبتته ، فقال : إن هذا الحظر حال دون حدوث التفاعل المنشود ، لأن التفاعل لابد أن يحدث في ظل الحرية (وعندما تتمكن تركيا من أن تعتنق روحاً حرة ناقدة ، يومئذ يمكن أن يوجد إصلاح فكري ديني . وإذا قُدِّر لتركيا أن تحظى بمثل هذه الحرية ، فسيمكن لها أن تكون ملتقى لتيارين من الثقافة ، أحدهما من الغرب ، وثانيهما من تراثها الثقافي الخاص ، ومن التقاء هذين التيارين ستتخذ الحياة العقلية في تركيا مجرى جديداً ـ ص ٢٠٥ ) .

---

(١) مع أن المنادين بالحرية الفكرية هم أكثر الناس مخالفة لها وجوراً عليها ، لأنهم لا يتمسكون بها إلا إذا كانت في صالحهم ، فهم لا يسمحون في صحفهم ، وفي منابرهم ، وفي كل وسائلهم الإعلامية على اختلافها وتعددها بنشر الآراء المخالفة لآرائهم إلا إذا كانت سخيفة ضعيفة لا تقوم بها حجة ولا تروج عند الناس ، فإذا كانت من القوة بحيث يخشى أن تقنع الناس ، أو تترك فيهم أثراً ، رفضوا نشرها ، فإذا نشروها أو نشروا بعضها أفسدوها بالتحريف المقصود ، والتلخيص المخل ، والتعليق الساخر .

وواضح من هذه العبارة الأخيرة التي ختم بها عبد الحق عدنان أديوار بحثه أن التفاعل المنشود لا يتم إلا في ظل الحرية الفكرية. لأن هذا التفاعل سوف لا يتم إلاَّ على يد جيل جديد يسمع حُجج كل من دعاة الحضارة الإسلامية الملوَّنة بلونٍ قوميٍّ تركيٍّ ودعاةِ الحضارةِ الغربية ، فيأخذ من هؤلاء ومن أولئك ما يكوِّن به مذهبه الجديد . وذلك ما لاحظه حبيب كوراني حين قرر أن أغلبية الشباب العربي يقفون في موقف وسط بين الفريقين ، ويرون أن في كل من الحضارة الغربية والحضارة العربية الموروثة حسنات، ولكن الخلاف يقع دائماً فيما يمكن اقتباسُه من الغرب ، وما يجب الاحتفاظ به من تراث الآباء، وفيما إذا كان من الممكن (أن نختار هذا وأن نرفض ذاك ونحن في أوائل حركة التطور الاجتماعي والعقلي - ص ٢٤٦) ومن هنا نفهم أن دعاة الحضارة الغربية وعملاءها يُطْلب منهم حين يُحْكُمون أن يفسحوا مجالاً للفكر الإسلامي ، بمثل ما كان مطلوباً من الإسلاميين بالأمس أن يفسحوا مجالاً لدعاة الحضارة الغربية .

هذه الحرية الفكرية التي لا تلتزم فيها الدولة بحماية النظم الدينية في جانبيها الفكري والسلوكي ولا تتقيد بها هي ما يسمونه أحياناً بالتقدمية ، وذلك في مقابل الرجعيةالتي تدعو إلى ان تلتزم الدولةبحماية النظم الدينية،وتقيد نفسها بها ، وهي ما يسمونه في أحيان أخرى المدنية أو العلمانية، فيقولون «حكومةٌ مدنية وعلمانية» في مقابل « حكومة دينية». والعلمانية بهذا المعنى واضحة في بحث كويلر ينغ عن إيران حين يقول: (أما من ناحية الدين فإن إيران، وإن لم تتنكرلشيعيتها، قد سارت في نفس الطريق الذي يؤمن بالعلمانية الحديثة .... وقد يكون صحيحاً أن التمثيل البرلماني وحقوق الأفراد والجماعات تقوم على أساس ديني طائفي ، ولكن إيران - دون سواها من الدول الإسلامية في هذه المنطقة - تمنح الفرد حرية العقيدة ، وتترك له حق تغيير دينه أو مذهبه الطائفي ، وتعزز ذلك بقوة القانون لجميع المواطنين ) .

ومن هنا نفهم ما يعنيه قسطنطين زريق حين يقول في بحثه عن البلاد العربية : (يجب ان تكون الحكومات في البلاد العربية مدنية بكل معاني الكلمة ، فليس في المجتمعات الحديثة مكان للخلاف والفُرقة التي تقوم على

أسس دينية أو مذهبية ـ ص ٣٣٢)[1] .ونفهم أيضاً ما يعنيه حين يتساءل: (هل ستكون القومية العربية ضيقة الأفق أم بعيدة النظر؟ متسامحة أم منعزلة؟ تقدمية أم رجعية؟ هل ستكون هذه القومية العربية بعبارة أخرى تعبيراً عن مدنية حقيقية أم ستنعزل عن العالم وتموت في مهدها؟ ص ٣٣٤). وهو يعلم جيداً أنه يخدم الغرب بدعوته هذه ولا يخدم العرب، لأنه يقول: إن العرب (لابد لهم في عهدهم الجديد من قيادة قديرة وتقدمية ـ ص ٣٣٥). وأن عليهم (أن ينبذوا من تقاليدهم العناصر الرجعية ـ ص ٣٣٥) وأن هذه الخطوات من جانب العرب لابد أن تصحبها خطوات أخرى من جانب الغرب . (وعندئذ فقط تستطيع الطائفة المستنيرة أن تواصل كفاحها ضد العناصر الرجعية بالتعاون مع الغرب ـ ص ٣٣٥).

ثم إن هذه الحرية الفكرية التي يسمونها أحياناً علمانية وأحياناً مدنية ، وأحياناً أخرى تقدمية لا بد لها وللقومية ـ في نظر الذين يخططون للتفاعل بين الفكر الإسلامي وبين الفكر الغربي ـ أن يجدا سنداً في برامج التعليم ونظمه .

ويقول لويس توماس في بحثه عن «العلاقات الداخلية والخارجية في تركيا»: إن مصطفى كمال فشل في ريف الأناضول ، ولكنه نجح في (تحويل القطاع المثقف من الشعب إلى حياة جديدة . . . وقد مكّن التعليمُ لهذا التحول الجديد ـ ٢٧٢).

ويتفق قسطنطين زريق مع لويس توماس في أثر التعليم في تدعيم التحول الفكري في البلاد العربية حين يقول: (وكان من نتائج حملة التعليم التي قامت بها البعثات الأجنبية في سوريا ولبنان نشوءُ طبقة متوسطة مثقفة ذاتِ شعور

---

(١) أما الخلاف والفرقة حول مسائل مذهبية ، فهو قائم فعلا ، يبلغ أحياناً حد الصراع المسلح أو التهديد به . وسيظل قائماً ، وهو مقبول عند زريق وأمثاله إذا كان المقصود به هو الخلاف على النظم السياسية القائمة بين رأسمالية وشيوعية وديموقراطية ودكتاتورية ، ولكنه غير مقبول عنده وعند أمثاله إذا كان المقصود به الخلافَ حول المفاهيم الدينية . والحكومات المدنية أو العلمانية التي توفر للناس الحرية الفكرية توفرها لهم حين يستعملونها ضد الدين . ولكنها لا توفرها لهم حين يستعملونها ضد نظم الدولة ، وهذه الحكومات تحمي أصحاب الفكر الحر حين يسبون الرسل والأنبياء بل حين يكفرون بالله ، ولكنها لا تحميهم حين يسبون رؤساء الدول وأصحاب النفوذ والسلطان .

قومي ، وقد نشطت هذه الطبقة في الدعوة إلى القومية العربية بين الجماهير غير المتعلمة ، وكان النشاط في هذا الميدان التعليمي مقسماً بين الجزويت الفرنسيين والأمريكان ـ ص ٣١١).

وينوه حبيب كوراني بأثر المدارس التبشيرية في نشر القيم الأخلاقية والدينية الغربية ، وفي تعريف شبيبة العرب بتاريخهم وماضيهم المجيد . وما كان له من أثر في الحركة الوطنية العربية ـ ص ٢٢٩).

وينبه كويلر ينغ في مقاله «العلاقات الداخلية والخارجية في إيران» إلى الدور الخطير الذي يمكن أن يقوم به التعليم في تدعيم الروح القومية وجمع الإيرانيين بمختلف طبقاتهم وثقافاتهم عليها، وذلك (إذا اتسع نطاقه فشمل طبقات العامة ، وإذا عُمِّق حتى يصل إلى المستوى الذي يُعرِّف المتعلمين بما لقادة الفكر من آراء واتجاهات . وإذا قُدِّم في حذر إلى رجال الدين ، فمكنهم من مواجهة تراثهم الروحي الإيراني[1] وتفهم ما به من كنوز ـ ص ٣٠٠).

ومن وسائل ذلك التفاعل بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي تطوير المجتمع عن طريق تطوير الفنون والآداب إلى جانب ما سبق من تطوير التعليم . وهذا هو هـ . ا . ر . غب (H.A.R. Gibb) يتكلم عن تزايد عدد قراء الأدب الغربي بين البلاد الإسلامية، فيتفاءل بهذه الظاهرة، لأنه يراها (ذات فائدة عظمى في تعزيز العلاقات بين المسلمين وبين الشعوب الغربية ـ ص ٣٥٢). ويقول : إن من السهل أن يتقبل الشرق الإسلامي الدراسات الموضوعية من العلوم الطبيعية والطب والجغرافيا(ولكن هذه الصعوبات تتزايد عندما تتصل الدراسة بالعقائد والعواطف الراسخة . . . . ومثل هذه الصعوبة تنشأ في الدراسات الدينية، ودراسة الأقاصيص التاريخية، وفي دراسة الفلسفة والتاريخ وعلم النفس وعلم الاجتماع ـ ص ٣٥٣).

ومن أخفى هذه الوسائل التي يقترحونها لتطوير الفكر الإسلامي اتخاذ

---

(١) وصف التراث الروحي بالإيرانية صريح فيما يهدف إليه التخطيط من تحريك العصبيات المذهبية والإقليمية في داخل الفكر الإسلامي وتضخيمها .

التلفيق الفقهي وسيلة للاقتراب من الفكر الغربي[1] وتقليد أنماطه الاجتماعية أو تسويغها ، وذلك باسم الاجتهاد ووجوب فتح بابه لمواجهة ما جَدَّ وما يجد من كائنات . وبذلك يتيسر إيجاد إسلام لُفِّقت شرائعه من هنا ومن هناك . وليس مُهِماً أن تتعارض الأصول والأسس التي قامت عليها هذه الآراء الفقهية الملفقة، وليس مُهِماً أن يكون فيها القوي والضعيف، وليس مُهِماً أن يكون أصحابها أكفاءً أو غير أكفاء، ولكن المهم هو أن يوجد إسلام جديد يمثل ما يدعو إليهالاستعمار من تفاعل الإسلام والحضارة الغربية . فالإسلام الجديد مأخوذ من مصادر إسلامية لا شك. وليس منقولاً عن مصادر غربية ، ولكن الذي يخفى على الناس هو أن اختيار المصادر والآراء الإسلامية جرى على أُسس ومقاييس غربية ، وصدر عن رغبة في مطابقتها أو الاقتراب منها ، وهذا هو فرقٌ ما بينه وبين الاجتهاد الصحيح .

تبدو هذه الدعوة الخفيَّة الخطر في مقال عبد الحق عدنان أديوار حين تكلم عما تركته آراء ضيا كوكالب من أثر عميق في تلاميذه وفي أصدقائه من رجال السياسة فقال: (وبفضل هذا الرجل عُدِّل قانون الأحوال الشخصية. واصبح لا يخضع لمذهب فقهي معين ، بل يلجأ إلى آراء المشرعين القدامى التي تتسق

---

(١) المقصود بالتلفيق هو أن لا يلتزم المفتي ، أو مستنبط القانون مذهباً واحداً معيناً في فتاواه وفي تقنينه . ومن المعروف أن لكل فقيه أصولاً يجري عليها في استنباطه واجتهاده . وأن الخلط بين المذاهب قد يؤدي إلى تعارض الأصول . ومعروف أيضاً أن الخلاف الفقهي يقع حين يقع في غير الأصول التي هي موضع الإجماع ، وأنه لا اجتهاد مع النص الصريح ، وإنما يقع الاجتهاد الذي هو موضع الخلاف أحياناً فيما يجد من أمور ، نتيجة اختلاف الأصول المقيس عليها بين الفقهاء ، وباب الاجتهاد مفتوح لمن استطاعه وتوافرت فيه شروطه ، لم يغلق بابه أحد ، ولكن الفرق واضح بين الاجتهاد النزيه الذي يقصد مخلصاً إلى استنباط حكم الله ، وبين التسويغ الذي يضع نصب عينيه حكماً مسبقاً يريد أن يسوغ إباحته أو حظره ؛ فالمجتهد المخلص يسأل نفسه : ما حكم الشرع في هذا الأمر ؟ أما الذي يريد تبرير الأنماط الغربية ـ يمينها وشمالها ، وكلاهما شمال ـ فهو يسأل نفسه منذ البدء : ما هي النصوص الشرعية التي تؤيد هذا الأمر وتبيحه ، أو التي تعارضه وتحرمه ؟ ومن أجل ذلك فهو يراجع كتب الفقه على اختلاف مذاهبها ، وعلى تباين ألوانها بين الصحة والفساد ، وتفاوت طبقاتها بين التثبت والتهور ، ليتصيد منها ما يلائم هدفه وهواه ، فإذا صادفه ما يخالف هواه ، أسقطه من حسابه ؛ وإذا وجد في النص شيئاً له وشيئاً عليه ، أثبت ما له ، وأهمل ما عليه ، وبذلك يجيء اجتهاده المزعوم مبنياً على البتر والتحريف والتدليس .

ومنطق العصر الحديث . ولم يُخْفِ الرجلُ رغبته في أن يقوم بحركة إصلاح ديني ، فقد رأى أن المسيحية لم تستطع أن تساير العصر الحديث قبل أن تبدأ حركة الإصلاح الديني فيها بالذات ـ ص ۲۰۱).

وبحوث المؤتمر تعلق آمالاً كبيرة في تنفيذ مخططات التطوير أو التفاعل ـ كما يسمونه ـ على ظهور زعامات دينية وسياسية جديدة. يقول حبيب كوراني : (والعرب اليوم بحاجة إلى سقراط وأفلاطون وأرسطو، ليساعدهم على تفهم هذه الفترة الحازبة من تاريخهم تفهماً موضوعياً واضحاً ، أو لعلهم يحتاجون إلى زعيم ديني جديد يمكنه أن يهب العقلية الإسلامية حيويتها وطاقتها وقدرتها على التجديد مما يجعلها أقرب إلى قبول المنطق الذي تفرضه الحياة الحديثة ـ ص ٢٤٦).

ويلتقي معه في ذلك قسطنطين زريق حين يشير إلى الصعوبات التي تعترض نهضة العرب ، ثم يقول : إنهم (يحتاجون للتغلب على هذه الصعوبات إلى أمرين : قيادةٍ واعية قديرة ، وتغييرٍ جوهري في نظرتهم إلى الحياة). ويفسر الأمر الأول بتأكيده أنه (لا بدّ لهم في عهدهم الجديد من قيادة قديرة وتقدمية ، تدرك الأوضاع السياسية في العالم الحديث إدراكاً واقعياً، وتعرف كيف تتطور مع الظروف لتلائم بين أحوال بلادها الخاصة وبينها). ويفسر الأمر الثاني بقوله إن على العرب (أن ينبذوا من تقاليدهم العناصر الرجعية ، وأن يكونوا موضوعيين في الحكم على الأشياء ـ ص ٣٣٥)[1] .

ويلتقي الباحثان كلاهما مع غِبّ (Gibb) حين يتكلم عن الحركات الدينية المتطرفة، التي ترفض ما يقوله الغرب من أن الدين ليس سوى أمر فردي ، وتؤكد أن الإسلام بمعناه الكامل تفاعُلٌ لا يمكن أن يكون بمعزل عن نظام الجماعة وعن قيمها الخلقية والثقافية، ثم يقول: (ومن هنا يتبين أن التبعة الملقاة على عاتق الزعامات الجديدة في البلاد الإسلامية أثقل بكثير من التبعات الملقاة

---

(١) التقدمية والرجعية من الاصطلاحات المرنة في هذه الأيام التي لا تتفق عليها وجهات النظر المختلفة باختلاف المذاهب والنظريات السياسية والاجتماعية . ولكن من الواضح أن التقدمية عند زريق هي ما يوافق الحضارة الغربية ، والرجعية هي ما يتمسك بالتراث الإسلامي .

على عاتق المستشرقين في الغرب . ولا بد لهؤلاء الزعماء من أن يعملوا في عزم واستمرار لتحقيق هدف لن يتم قبل مضي جيل أو جيلين - ص ٣٥٢). وهو يكرر في سنة ١٩٤٧ ما سبق أن قاله في سنة ١٩٣٢ في كتاب «إلى أين يتجه الإسلام !؟ Whither Islam» حين أخذ يتتبع ما أحدثته الحضارة الغربية من آثار بين المسلمين في تركيا وفي مصر، وفي شمال إفريقية، وفي العراق وسوريا وأفغانستان، وفي روسيا السوفيتية، وفي الهند ، وفي أندونيسيا، وفي القارة الإفريقية ، وخلص من هذا الاستقصاء إلى أن نجاح التطور يتوقف الى حد بعيد على القادة والزعماء في العالم الاسلامي ، وعلى الشباب منهم بخاصة[1] .

وقد تكلمت من قبل عما للتفاعل المنشود أو التطوير من أثر تخريبي في الإسلام، ولا بد لي أن أضيف إلى ذلك أن تخريب الإسلام ليس هو نفسهُ هدفاً للاستعمار، ولكنه من وجهة نظر الاستعمار وسيلة لشيئين سبقت الإشارة إليهما : أولهما هو خدمة مصالحه، بالمعاونة في إيجاد علائق مستقرة بينه وبين مناطق نفوذه واستغلاله. وثانيهما : هو تفتيت الوحدة الإسلامية التي يُخشَى أن تجمَع شعوبَه في تضامنٍ قويٍّ على التخلص من العبودية والاستغلال .

وفي مقابل هذا التشتيت والتفتيت الذي يعمل له الاستعمار ، وعلى الطرف المناقض له ، كانت تروِّج بين المسلمين دعوة إلى حضارة عالمية تهدف إلى إذابة الشخصية الإسلامية وتمييعها . وهو ما يبدو من قول قسطنطين زريق حين يسمي احتفاظ العرب بطابعهم، وتمسكَهم بشخصيتهم وبمقوِّمات هذه الشخصية، يسمى ذلك كلَّه انعزالا، ويصفه بأنه انطواء على النفس ورجعية وضِيقُ أفق . وذلك حين يتساءل: (هل ستكون القومية العربية ضيقة الأفق أم بعيدة النظر؟ متسامحةً أم منعزلة ؟ تقدمية أم رجعية ؟ هل ستكون هذه القومية العربية بعبارة أخرى تعبيراً عن مدنية أم ستنعزل عن العالم وتموت في مهدها ؟ ص ٣٣٥). وحين يقول: (لقد ربط العلمُ التطبيقي أجزاء العالم المختلفة وشعوبَه بعضها ببعض ، ومن اليوم فصاعداً، لن يكون هنالك إلَّا عالَمٌ واحد أو

---

(١) يراجع في ذلك كتابنا ( الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر ) ٢ : ٢١٩ - ٢٢٠ ط بيروت .

لا عالَم . ولن يكون إلا حضارةٌ واحدة أو لا حضارة) ويتساءل زريق بعد ذلك إنْ كان هناك مكانٌ في هذه الحضارة العالمية للثقافة العربية . ويجيب على هذا التساؤ ل بالإيجاب (لأن الحضارة العالمية بالمعنى الصحيح حضارة واسعة المدى ، تضم كل ألوان الثقافات المختلفة، إنها تشجع كل تطور ، وتسمح بكل جهد خاص ، وتأخذ من الجميع لتُخرج كُلاًّ جديداً موحّداً - ص ٣٣٤).

وتبدو هذه الدعوة العالمية في أخطر أشكالها حين تتجاوز الحضارة إلى الدين ، فتعمل - وهيهات - على تدمير الإسلام وتمييعه في دين عالمي مزعوم ، وذلك حين يقول كالفرلي : (وحينما يصبح في مقدور الجميع الوقوف على كل المعلومات المجردة عن الهوى، وحينما يصبح الجميع أحراراً في تفكيرهم ، لهم من الشجاعة ما يجعلهم يتقبلون ما هو خير وعدل وجميل[1]، عندئذ يكون من المحتمل أن يسود العالم دين واحد . وإني سأكون سعيداً باتباع دين عالمي موحد ، تنبع مصادره من حقائق التاريخ ، وتشمل مبادئه العدالة الاجتماعية، وتقوم بفضله مظاهر الحب والإخاء على أنقاض الكراهية والخصومة - ص ١٨٧). ومن الواضح أن هذا الكلام هدم صريح للإسلام ولكل دين صحيح، فالأديان لا تقبل مثل هذه المساومات التي قد تقبلها السياسة، وقد يقبلها الاقتصاد .

ثم إن الكلام عن الحضارة الواحدة،والدين الواحد ، والعالمية على وجه العموم له حديث تال مستقلٌ إن شاء الله .

بقي أن أشير في آخر هذه الكلمة إلى دعوى خبيثة ابتدعها الاستعمار ورجاله، ورددها أذنابه وصنائعه في كل مكان من بلاد المسلمين ولا يزالون . هذه الدعوة الخبيثة لا تَقْنَع بأنصاف الحلول ، ولا ترضى إلاَّ بالكسب الكامل للاستعمار، وبالخسارة الكاملة للمسلمين ، حين تدعوهم بعد أن يقطعوا نصف

---

(١) يجب أن نلاحظ أن الخير والعدل والجمال هي أساس القيم التي تستند اليها الليبرالية اللادينية Liberalism والعلمانية Secularism وهي مستمدة من آداب الإغريق السابقة على المسيحية وفلسفاتهم . وهي عينها ما يشير إليه عبد الحق عدنان أديوار حين يتكلم عن الفلسفة الوضعية التي فرضها الكماليون ( والتي تقوم على مبادىء ثلاثة : الحق والعدل والجمال (ص٢٠٤) .

الطريق إلى أن يمضوا في قطع النصف الباقي ، وتغريهم حين ينسلخون عن بعض إسلامهم أن ينسلخوا منه كلّه . وهي دعوة نجدها في هذا المؤتمر في كلام كويلر ينغ حين قال: إن الإيرانيين يلقون تبعة الفشل الذي حاق بهم على النظم الغربية ، بعد أن تحققت الثورة السياسية ، ولكنها لم تُنتج ما كانوا يؤملون فيه من تقدم مادي . ويزعم ينغ (Young) في دعواه أن هذا الفشل يرجع إلى تطبيق هذه الأفكار والنظم الغربية تطبيقاً جزئياً شكلياً . والنظام الغربي في نظره كُلٌ لا يتجزّأ. ولا بدّ لكي يؤتي ثماره أن يطبق تطبيقاً كاملاً[1]. ومن هذه الكلمات نستطيع أن نعرف المصدر الحقيقي للدعوات التي بثها سماسرة الغرب وعملاؤه في كل مكان . ومن أوضحها صراحةً كلمة طه حسين في كتابه «مستقبل الثقافة في مصر» التي يدعو فيها إلى (أن نسير سيرة الأوربيين ونسلك طريقهم، لنكون لهم أنداداً ، ولنكون لهم شركاء في الحضارة ، خيرها وشرها ، حلوها ومرها ، وما يحب منها وما يكره ، وما يحمد منها وما يعاب . ـ الفقرة ٩ )[2] .

---

(١) من العجيب انهم يقولون في الحضارة الغربية : إنها نظام كامل متكامل يؤخذ كله أو يترك كله ، ولكنهم يرفضون النظرية نفسها إذا كان المقصود بها هو الإسلام والحضارة الإسلامية والفكر الإسلامي .

(٢) وراجع كذلك تعليقنا على الكتاب في « الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر» ٢ : ٢٢٩ ط بيروت .

الفصل الخامس

# التغريب في دراسات المستشرقين

## ٢

# الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة

قدمت في الفصل السابق دراسة لمؤتمر (الشرق الأدنى)، الذي دار البحث فيه حول تطور الفكر الإسلامي والحضارة الإسلامية، والذي عقد في جامعة برنستون سنة ١٩٤٧ في أعقاب الحرب العالمية الثانية، وسوف أقدم اليوم البحث التالي، الذي أنتجه مؤتمرٌ عُقِد في الجامعة نفسها بعد ذلك بست سنوات، وهو المؤتمر الذي عُقِد سنة ١٩٥٣، وشهده عدد من أعيان المسلمين من شتى بقاع العالم الإسلامي، بين أندونيسيا والهند والباكستان وإيران والعراق وسوريا ولبنان ومصر، وكل هؤلاء قد اختيروا، ووُجِّهت إليهم دعوة خاصة للاشتراك في المؤتمر ببحوث إسلامية. وكان بإزاء هذا العدد من المسلمين عددٌ مساوٍ له من الأمريكيين المشتغلين بالدراسات الإسلامية.

والناظر في أسماء المشتركين في هذا المؤتمر ممن اختيرت بحوثهم للنشر يجد أن بعض هؤلاء المشتريكن في المؤتمر من الأمريكان قُسُس يحترفون التبشير، مثل الدكتور ميلر بروز أستاذ الفقه الإنجيلي في جامعة بيل، وقد كان اتجاهه التبشيري الهدام واضحاً كل الوضوح في دعاواه التي ساقها في مقاله للتشكيك في أُسُس العقيدة الإسلامية، كالإيمان بالوحي، والإيمان بنبوَّة سيدنا محمد ﷺ، والإيمان بصدق القرآن الذي أنزل عليه. ومن هؤلاء المبشرين كذلك الدكتور هارولد سميث أستاذ ونائب رئيس قسم الديانات بكلية ووبستر بولاية أوهايو،

---

(*) نشر في عدد شعبان ورمضان ١٣٧٦ في مجلة الأزهر (مارس وإبريل ١٩٥٧).

وقد كان هذا القسيس رئيساً لقسم الفلسفة والأخلاق بالجامعة الأمريكية في القاهرة ، وهذا يكشف لنا عن ماهية الدراسات الفلسفية والأخلاقية التي تُلقَّن لأبنائنا في الجامعات الأجنبية القائمة ببلادنا . وبعض هؤلاء الأعضاء الذين نُشِرت بحوثُهم في الكتاب من مستشاري وزارة الخارجية الأمريكية الذين يخضعون لتوجيهاتها السياسية ، مثل الدكتور روفائيل باتاي الذي كان مستشاراً في شؤون الشرق الأوسط بقسم الشؤون الاجتماعية بهيئة الأمم المتحدة ، ومثل الدكتور جون كْرِيزْوِيل الذي كان ملحقاً للعلاقات الثقافية ببيروت ، والدكتور هارولد ألن مدير قسم التربية بمؤسسة الشرق الأدنى ، الذي شغل مناصب عدة ذات صبغة سياسية في منطقة الشرق الأوسط، فكان عضواً بإدارة التعليم بمنطقة القوقاز في مؤسسة إعانات الشرق الأدنى ، وكان بالمركز الرئيسي لتلك المؤسسة في اليونان، وكان عضواً في بعثة مترو للتربية في إيران ، ومستشاراً فنياً ببعثة الشرق الأوسط، ورئيساً لبعثة اليونسكو في الدول العربية . ومن هؤلاء السياسيين الامريكيين الذين شاركوا ببحوثهم في هذا المؤتمر الإسلامي كذلك الدكتور نبيه فارس الذي كان رئيساً للقسم العربي بإدارة المخابرات الحربية بمدينة يورك (وقد كان رئيساً لقسم التاريخ بالجامعة الأمريكية ببيروت)، والدكتور تشارلز ماثيور عضو قسم البحوث بشركة البترول العربية الأمريكية بالظهران، الذي كان ملحقاً للعلاقات الثقافية بوازرة الخارجية الأمريكية في القاهرة .

على أن نظرة سريعة إلى أسماء الباحثين الذين صُدِّر بهم الكتاب تكفي لملاحظة أن الأمريكيين منهم قد اختيروا ممن قضوا وقتاً في الشرق الإسلامي، وبينهم عدد كبير ممن تولى التدريس في الجامعة الأمريكية في بيروت أو في القاهرة . أما المسلمون، فكثير منهم أمريكيو الثقافة ممن تلقوا دراستهم في فرعي الجامعة الأمريكية السابقين ، أو ممن أتموا دراستهم الجامعية في الولايات المتحدة نفسها. وبعضهم قد اختير لما يتوسم فيه من القدرة على توجيه التفكير في بلده ، كأن يكون أستاذاً بإحدى جامعات البلاد الإسلامية، أو وزيراً للمعارف في إحدى هذه البلاد، أو رئيساً لتحرير إحدى الصحف بها. أما النزر القليل

من الباحثين المسلمين الذين تبدو النزاهة فيما ألقوا من بحوث، فقد استُجلبوا لستر أهداف المؤتمر ليكونوا كنماذج البائع الغشاش التي يغطي بها البضاعة الفاسدة ليوهم المشتري أن كل بضاعته من ذاك النوع الجيد، وليكونوا هم العسلَ الذي يستعان به على إخفاء مرارة الأباطيل، والدسم الذي يُخفي ما حشي به المؤتمر من سموم . على أن هؤلاء الأبرياء ممن تتصف بحوثهم بالنزاهة لم تخل كلماتهم من بعض الانحراف . فالأستاذ مصطفى الزرقا ـ وهو أحد القلائل الذين يتوسم القارىء خلال بحثهم الإخلاص ـ قد شغل نفسه بتسويغ الأساليب العصرية السائدة مما يخالف الشريعة الإسلامية مخالفة صريحة ، فأخذ ينتحل لها الأعذار ، ويخترع الحيل لتخريجها، مثل ما تجده في كلامه عن المشكلات العصرية التي تواجهها الشريعة الإسلامية اليوم ، فهو يعرض فيها مواضع الخلاف بين الشريعة الإسلامية، وبين النُظُم التي يجري العمل عليها في الحضارة الغربية ، محاولاً أن يسوغ هذه النُظُم تسويغاً إسلامياً، فكأنه يُوَثِّق الإسلام بإثبات أنه مطابق لنظم الحضارة الغربية وأُسُسِها، وكأن الإسلام لا يصح إلا حيثُ يطابقها ، بل لا يصح إلا لأنه يطابقها .

يقول : (فالصفة الدينية في الفقه الإسلامي لا تنافي أنه مؤسس على قواعد مدنيةٍ بحتة ، منتجةٍ لفقهٍ متطوِّر كفيل بوفاء الحاجات العصرية وحل المشكلات النابتة في الطريق ـ ص ١٥٧). وما يسميه هو بالحاجات العصرية نابع في أكثر الأحيان من تقليد نُظُمٍ حضارية غربية عن الإسلام ومخالفةٍ لأصوله ، وليس مطلوباً من المسلمين أن يكونوا على صورة غيرهم ، يتّبعون سُنَنَهم حَذْوَ القُذَّة بالقُذَّة، حتى لو دخلوا جُحْر ضَبٍّ، لدخلوا فيه، بل إن مخالفة المسلمين لغير المسلمين هي شيءٌ مقصودٌ لِذاته ، صَوْناً للشخصية الإسلامية، وتمييزاً لها من غيرها . ومن أجل ذلك كان المسلمون مَنْهِيِّين عن تقليد غير المسلمين في زِيِّهم وفي عاداتهم .

وهذا المنهج الفاسد الذي التزمه الأستاذ الزرقا بِنيَّةِتزيين الشريعة الإسلامية عند أعدائها وعند مَنْ يجهلونها قد أوقعه في أخطاء فاحشة ، فهو عند كلامه عن عقوبة الزاني بالجَلْد ـ وقد أهمل الرَّجْمَ وتجاهله ـ وعقوبة السارق بقطع اليد ،

وبقيَّةِ الحدود الأربعة يقول : (فإذا لوحظ ان تطبيق بعض عقوبات الحدود الأربعة أصبح متعذراً في زمان أو مكان ، فمن الممكن تطبيقُ عقوبةٍ أخرى ، ولا يوجب هذا ترك الشريعة أجمع - ص ١٥٨). فمن الواضح أن كلامه هذا تسويغ لإسقاط الحدود الإسلامية، سعياً لإرضاء النُظُم المعاصرة غيرِ الإسلامية التي تعتبرها ضرباً من القسوة والوحشية ، وهو يفعل مثلَ ذلك في كلامه عن المعاملات التجارية العصرية التي تقوم كلها على أساس الربا ، فيقول : (إن هذه المشكلة يمكن حلُّها في مبادىء الشريعة الإسلامية بطرقٍ عديدة - ص ١٥٩). ويذكر فيما يذكره من الحلول (الرجوع إلى تحديد الحالة الرِّبَويَّة التي كان عليها العرب، وجاءت الشريعة بمنعها، إذ كان المُرابون يتحكمون كما يشاؤ ون بالفقير المحتاج إلى القَرْض الاستهلاكي لا الاستثماري - ١٥٩). ويذكر فيما يذكره كذلك من مسوغات وحلول (تأميم المصارف لحساب الدولة، فينتفي عندئذ معنى الربا من الفائدة الجزئية التي تؤخذ عن القرض ،إذ تعود عندئذ إلى خزينة الدولة لمصلحة المجموع- ص ١٥٩). ولعل أفضل ما ذكره من هذه المسوغات هو قولهُ (بالاستناد إلى قاعدة التدابير الاستثنائية الموقوتة ، إلى أن يُقَامَ في المجتمع الإسلامي نظام اقتصادي متجانس يُغنِي الناسَ عن الالتجاء إلى الفائدة).

والواقع أن الناظر في بحث الأستاذ الزرقا يحس من خلالـه روحهَ الإسلامية المُخْلِصة التي تحاول أن تُبرز مزايا الشريعة الإسلامية وتُحبِّبها إلى قلوب النافرين منها ، ولكنه وقع فيما لا بد أن يقع فيه عندما يُلقِي بحثَه في مؤتمر غَرْبي يتهم الشريعة الإسلامية بالجمود . فهو يحاول - عن حسن قصد - أن يشرح لهم مزايا الشريعة الإسلامية، ويوضِّح لهم ما تنطوي عليه من إمكانيات ، وطبيعي في مثل هذه الحالة أن يشرحها من الزوايا التي تلائم العقل الغربي المعاصر، فيدَّعي - مثلاً - أن نظام الرِّقِّ في الإسلام كان نظاماً مؤقّتاً (ص ١٤٦). مع أن حقيقته هو أنه ثمرة نظام طبيعي يرتبط بسُنَّةٍ من سُنَنِ الله الكبرى، وهي الصراع والتنافس ودفْعُ الناسِ بعضِهم ببعض، وهو موجود في مجتمعنا المعاصر تحتَ اسمٍ غيرِ اسمه ، فالذي زال في حقيقة الأمر هو اسمه فقط، بل إن الرِّقَّ

بالحدود التي حددها الإسلام له ، واشترطها على مالك الرقيق خيرٌ من الرِّق المُقَنَّع في الحضارة الراهنة، فهو أرحم لا شك من كل صور الاضطهاد العنصري، والتسلط الاستعماري وتجارة الرقيق الأبيض في المجتمعات المعاصرة .

وهو يحاول أن يبرهن على أن نظام الحكم الإسلامي يطابق نظام الحكم الديمقراطي المعاصر (ص ١٤٧) مع ما هو واضح من أنَّ الشورى في الإسلام تختلف في أصولها وأهدافها عن شورى النظام الديمقراطي الذي ابتدعته الثورة الفرنسية ، ويحاول كذلك أن يطابق بين النظام الإسلامي وبين النظام الجمهوري (ص ١٤٧). والحقيقة أن المُعْتَبَر في نظام الحُكْم الإسلامي هو التزامُ القائم على الأمر بالنظام الإسلامي وشريعته ، فإذا التزمه ، فهو خليفة عن الله، أو عن رسول الله. واذا لم يلتزمه ،فهو طاغية يحكم بهواه،أو تابعٌ مأجور يحكم بأهواء الذين انتخبوه والذين تخضع تشريعاتهم لشهواتهم ومصالحهم .

وهو يميل بالقيم الإسلامية إلى أقصى ما تحتمله النصوص نحوَ القِيَم الغربية ، وبذلك يقع في الأحبولة التي دبَّرها له ولأمثاله الغربيون، فهو في سبيل دفع تهمة الجمود التي يلصقها الغربيون بالشريعة ينحرف إلى اقصى الطرف المناقض في بيان ما تنطوي عليه من مرونة التطبيق ، حتى يبلغ بهذه المرونة حَدَّ الميوعة وانعدام الذات والمقوِّمات، التي تجعلها صالحة لأن تكون ذَيْلاً لأي نظام ، وتَبَعاً للأهواء، وبذلك ينتهي إلى إلغاء وظيفة الدين ، لأنه بَدَلاً من أن يُقَوِّمَ عِوَج الحياة بنصوص الشريعة يحتال على نصوص الشريعة حتى يسوِّغ بها عِوَج الحياة المعاصرة . وذلك واضح فيما ساقه في ختام بحثه عن لجنة القانون المصري الجديد ، وعن تخريج الأوضاع الاقتصادية السائدة على أسس الفقه الإسلامي ، حيث يقول : ( فكل الأوضاع الاقتصادية اليوم يمكن تخريج أحكام جديدةلها على أسس الفقه الإسلامي ونظرياته ، وتلك الأحكام الجديدة ـ بعد تخريجها وبنائها على قواعد الفقه الإسلامي ـ تُلْحَقُ به وتصبح جزءاً منه ( ص ١٦٠) . ثم يقول : (وأخيراً في مصر قام فريق من كبار القانونيين وفقهاء الشريعة عند وضع القانون المدني المصري الجديد الذي هو قانون أجنبي الأصول ، فدَعَوا إلى استمداده من فِقْه الشريعة الإسلامية بمختَلِفِ مَذاهِبها، وصَاغُوا نظرية العقود الواردة فيه كلَّها

صياغة جديدة تتضمن الأحكام القانونية نفسها مستمدة من مذاهب الفقه الإسلامي (ص ١٦٠).

ومن الطبيعي ان يرد على الذهن في صدد هذه البحوث الأمريكية كثير من الأسئلة التي تحتاج إلى إجابة تشفي قلق النفوس ، من العالمين ببواطن الأمور، فالمسلمون من أعضاء المؤتمر يشغلون مناصب خطيرة، فيهم الوزير، وفيهم السفير، وفيهم الأستاذ الجامعي ، وقد سافر بعض هؤلاء من أقصى المشرق (في أندونيسيا مثلاً) إلى أقصى المغرب (في أمريكا). وأقام هؤلاء في أمريكا بضعة شهور يتنقلون بين ربوع الولايات المتحدة .

ولا شك أن هذه الأسفار، لمن هم في مثل مستوى الأعضاء المدعوين، قد تكلفت نفقات طائلة، يضاف إليها نفقات الإقامة الباهظة، والحفلات والولائم التي لابد أن تكون قد أقيمت في كثير من المناسبات، وما دُفع إلى كثير منهم من أجور سخية عن البحوث والمحاضرات التي ألقوها خلال إقامتهم وتطوافهم. إذا نظر القارىء في كل هذا ، أليس من الطبيعي أن يسأل : لأي هدف تنفق هذه الأموال ؟ وإذا لاحظ القارىء أن كل هذه البحوث تُعالج مسائل إسلامية لا تعني إلا المسلمين. وأن آخر ما يرد على البال أن يكون المقصود بهذه الجهود الأمريكية هو فحص الإسلام ، تمهيداً للنظر في اختياره ديناً رسمياً للولايات المتحدة الأمريكية - أليس من الطبيعي أن يسأل : ما دخل القسس الأمريكيين والدبلوماسيين الأمريكيين في مشاكل الإسلام ؟

وإلى أن يقدم لنا العليمون ببواطن الأمور إجابة شافية عن هذين السؤالين ، لا بأس من أن نحاول نحن تلمس إجابة من بين سطور الكتاب .

فمن الأهداف الواضحة في هذا المؤتمر العمل على إيجاد ألوان من الروابط والعلائق - باسم الصداقة والتعاون - تحمي المصالح الأمريكية في البلاد الإسلامية من ناحية، وتُستغل في تأليب شعوبها على روسيا من ناحية أخرى ، يجد القارىء هذه الظاهرة شائعة في الكتاب كله من أوله إلى آخره ، يجدها في التمهيد الذي كتبه الدكتور بايارد دودج مدير الجامعة الأمريكية السابق في

بيروت، حين يشير إلى أن العلاقة بين المسيحية والإسلام كانت علاقة عداء، وأن عليهما الآن أن يتحدا ليواجها المادية التي تحاول هدم الاعتقاد في القيم الروحية (ص ١٦). ويجده في كلمة الدكتور ميلر بروز حين يتكلم عن القيم الروحية المهدَّدة بالمادية والدنيوية حيث يقول (فالقيم الروحية لكل ثقافة ودين تجد نفسها الآن مهددة بالمادية والدنيوية. وأبرزُ تعبير عن الفلسفة المادية الدنيوية على نطاق واسع هو بالطبع المادية الجدلية الشيوعية (ص ٥٣). ويجده في كلمة الدكتور هارولد سمِثْ عند كلامه عن التفكير الإسلامي الذي (لا يمكن إطلاقاً أن يتفق والجبرية الاقتصادية، أو التفسير المادي للتاريخ، اللَّذَيْن يُعتبران أساسين في المذهب الماركسي (ص ٧٥). ويجده في كلام الدكتور جون كرسويل عن اتفاق المدنية الإسلامية والمدنية الغربية في المُثُل الأخلاقية، وفي الطبيعة الأساسية للأشكال الحضارية التي تتخذانها (ص ٢٠٥ - ٢٠٦). ويجده في كلمة الدكتور كنيث كراج التي تدور حول إبراز عناصر الإلحاد في الفلسفة الشيوعية، ولفت النظر إلى خطرها وإلى مطامعها التوسعية، والتقريب في الوقت نفسه بين الإسلام والمسيحية. وإبراز نقط الاتفاق في تعاليم الديانتين وروحيها والتدرج من ذلك كله إلى اقتراح تعاون الإسلام والمسيحية في درء خطر الشيوعية (ص ٢٣٠ - ٢٣١).

ومعارضة الإسلام - والأديان السماوية في عمومها - للشيوعية أمر بدَهيّ لا جدال فيه، فالشيوعية تنكر الأديان كلَّها، وتصرِّح بأن الدين وَهْمٌ، وبأنه مخدِّر يتعزى به الفقراء والكادحون، فيَصْرِفُهم عن الكفاح في سبيل نَيْل حقوقهم، فهي تقوم على نظرية مادية ملحدة تعمل لهذه الدنيا وحدها، لأنها لا تعتقد أن وراء هذه الحياةِ حياة، بل إنها تُفْسِد هذه الحياة بصرف النظر عن أن لها امتداداً من بعدها في حياةٍ أخرى، لأنها تقوم على اختلاق الحزازات بين طبقات الأمة الواحدة، وإيغار صدور بعضهم على البعض الآخر، والمجتَمَعُ الإنساني المطمئن السعيد لا يقوم إلا على التوادِّ والتراحُمِ والتَّراضي. وهي هَدَّامة لأنها تهدم الروابط الوطنية والدينية، إذ تقوم على وحدة الطبقة العاملة في العالم، على اختلاف الأوطانِ والأديان. وهي بتعصبها للطبقة العاملة

واعتمادها عليها تصبح ـ على غير ما تزعم ـ دعوةً طبقية من نوع جديد . فهي تنزع السيادة من طبقة لتجعلها في طبقة أخرى ، أو كذلك تزعم شعاراتها ؛ وحقيقةُ أمرها أن الطبقة العاملة نفسها تصبح في آخر الأمر مستعبدة للنظام وزعمائه، كالطبقات الأخرى سواءً بسواء . والشيوعيةُ مع ذلك كلِّه، وفوق ذلك كله ، تهبط بالنوع البشري وتهوي به إلى الحيوانية ، لأنها تحصُر أهداف الإنسانية في إشباع البدن وتقسيم الأرزاق، ولكنها لا تعالج الشقاء الناتج عن الحَيْرة الروحية والقَلَقِ النفسي المُلِحّ الذي يعجز عن تذوق بهجة حياةٍ يهددها العجز والمرض، وليس وراءها إلا الضياعُ المطلق بعد الموت . فالشيوعية نظام موحِش ، حالكُ الظلمة ، لا يفتح ثغرةً للأمل في فرج الله عند الضيق ، ولا يجعل سبيلاً للعزاء والرضا بقضاء الله عند العجز ونفاد الحيلة ، وذلك هو قمة التشاؤم، ومنتهى الشقاء في الدنيا والآخرة .

ذلك كلُّه أمرٌ مسلَّم ومعروف ، ولكنَّ موضع البحث والملاحظة هو أن الإلحاد الشيوعي لا يحارَب في مثل هذه المؤتمرات من وجهة نظر الاسلام ، ولا من وجهة النظر الدينية أيًا كان الدين الذي تقوم المعارضة على أساسه ، ولكن الإلحاد الشيوعي الصريح يحارب في مثل هذه المؤتمرات بإلحادٍ مُقَنَّع يستهدف تحريف الإسلام وإفسادَ بِنْيَته وتفتيتَ وَحْدته ، سعياً وراء غاية واحدة هي كسب صداقته .

ولكن الدعوة إلى هذه الصداقةتتخذ شكلاً خطيراً تحطئه اللباقةفي إخفاء المطامع الجشعة ، في كلمة الدكتور جون كرسويل الملحق الثقافي السابق في بيروت. فهو يعترف بأخطاء أمريكا وبأخطاء الاستعمار الغربي في العالم الإسلامي، محاولاً أن يبعث الطمأنينة بهذا الاعتراف في نفوس المسلمين . وبعد أن يشير إلى ما تستطيع أمريكا أن تقدمه من مساعدات اقتصادية ، وبعد أن يشير إلى ما يربط الإسلام والغرب من أواصر، وما تلتقي عنده مُثُلهما من نقاط ، بعد ذلك كله يتجه إلى هدفه ، وهو التنبيه إلى خطورة المطامع الروسية، واقتراح تنظيم هيئة مشتركة للدفاع عن هذه المنطقة، مع ما يستلزمه ذلك من

(البحث الجاد في العدد والامكانيات العسكرية لكل دولة من الدول المتعاقدة، وإذا كانت هذه غير كافية في الحروب الحديثة، وجب أن تكون هناك مساعدة وتوجيه من جانب الغرب في قيادة الجيوش وتدريبها وإعدادها (ص ٢٠٨ إلى ٢١٣).

هذا هو بعض ما نقرأه في سطور الكتاب مما أُلقي في المؤتمر، وقد لا يكون فيه خطر كبير، ما دمنا يقظين ، وما دمنا نستطيع الاحتفاظ باستقلالنا الذي يمنعنا أن نكون ذيلاً للشرق أو للغرب ، فهو دعاية كالدعايات التي تبذلها كل الدول ، محاولة كسب الرأي العام في مختلف الدول إلى جانبها .

أما الجانب الخطر من أهداف هذا المؤتمر فهو في الجهود المبذولة لهدم الإسلام، أو تطويره وجعله آلة من آلات الدعاية الاستعمارية لصيانة المصالح الأمريكية والغربية. فهذه الصداقة التي تريد أمريكا أن تقيمها لتحل محل الصداقات الإنجليزية والفرنسية التي تقلص ظلها في هذه المنطقة إنما يقصد بها أن تكون هي الحارس الذي يقوم على حماية مصالحها المتعددة في الشرق، بما تتضمنه من مواد أولية ومن أسواق. هذه الصداقة المنشودة تريد أمريكا ان تملأ بها الفراغ الذي أكثرت من الحديث عنه في هذه الأيام،والمقصود بهذا الفراغ هو الصداقة التي أقامتها الدولتان الاستعماريتان المتحضرتان ـ فرنسا وإنجلترا ـ والتي لا يزال سماسرتها أحياء يتلمسون الوسائل إلى الارتزاق على مائدة أمريكا بعد أن طُويت مائدة إنجلترا ومائدة فرنسا،وهذه الصداقة المنشودة لاتقوم ـإن قامت ـ إلا على أساس من المشاكلة والتفاهم المتبادَل ، الذي تلتقي عنده وجهات النظر ، وتتقارب فيه الطباع والأمزجة . وهذه المشاكلة لا تقوم إلا بتقارب القيم الأخلاقية والاجتماعية ، وهذه القيم لا تتقارب ما دامت الشعوب الإسلامية تعيش على قيم ثابتة تخالف قيم الغرب ، وهي قيم الإسلام . فلا بد إذن من أحد حلين : إما أن يُمحَى هذا الإسلام بتشكيك الناس فيه ، وفي قيمه ، وفي الأسس التي يستند إليها، ويحاصر بحيث لا يتجاوز نفوذه المسجد ، وبحيث يفقد سيطرته على مسلك الأفرادوتنظيم العلاقات الاجتماعية، وذلك عن طريق إقناع

الناس بأن الدين شيء ومشاكل الحياة شيء آخر ، وإما أن يُخضع هذا الإسلام للتطوير بحيث يصبح أداة لتبرير القيم الغربية ، ولتقريب ما بين الشعوب الإسلامية وبين الغرب . وهذا الطريق الأخير يكشف عن قوة هائلة لا يُغْني غَناءَها شيءٌ ، إذا أمكن استخدامها كأداة لتحقيق الأهداف الاستعمارية في إقامة علاقة ثابتة من الود والتفاهم . وذلك هو ما يُنَبِّهُ له جوستاف فون جرونباوم أستاذُ اللغة العربية في جامعة شيكاغو حيث يقول : (إن الدين الجديد ـ ويقصد به التأويلات الإسلامية العصرية ـ سيُدْخِل أو يسمح بإدخال أسئلة جديدة تتطلب أجوبة مناسبة، وسيقترح أجوبة جديدة لأسئلة قديمة ، أو يخلع صفة الشرعية على أجوبة كانت في النظام المعدول عنه تُعتَبر أسئلة هدَّامة أو غير مقبولة (ص ١٩٢).

على أن ذلك الأسلوب بشِقَّيْه ـ هدم العقيدة من ناحية ، ومحاصرتها من ناحية أخرى ـ هو أصلح تمهيد لإقناع المسلمين بتطوير قِيَم الإسلام ، فهذا التطوير لابد ـ لكي يثمر ثمرته المرجوّة ـ أن يَحْدُث بأيدي المسلمين أنفسهم . وهم لا يفعلونه إلا إذا ضَعُف يقينهم بالإسلام ، فاعتقدوا أنه يتعارض مع حاجات الحياة من ناحية ، أو تعوّدوا إهماله وعدَم التقيد بالتزام قواعده في شؤون الحياة من ناحية أخرى اقتناعاً منهم بأن دائرته لا تتجاوز شؤون العبادات ولا تتعداها إلى السلوك والمعاملات وتنظيم المجتمع .

ونحن نجد صوراً من كل هذه الأساليب الهدامة في مقالات الذين شاركوا في هذا المؤتمر .

أما الدعاوي الهدامة التي يقصد بها إضعاف الثقة في الإسلام تمهيداً للقول بضرورة إعادة النظر فيه وتطويره، فأنت تجدها في مثل مقالة القسيس ميلر برورز ، حين يطالب بوضع (تجربة الدين) و (تجربة النبوة) والمعجزات والصلاة والحياة الآخرة موضع البحث ، وإخضاعها لقواعد علم النفس الحديثة التي تقوم على الحَدْس، والتي تخضع هي نفسُها للتغيير والتبديل ، وهو بذلك يجعل التدين مسألة ذوقية وهمية ، ليس لها وجود حقيقي في خارج نفس صاحبها الذي

يتذوقها، وذلك في مثل قوله : (ويستطيع العالِمُ مثلاً أن يشير إلى أن التجارب الدينية ـ منظوراً إليها في ضوء الظواهر السيكولوجية ـ لا يمكن تمييزها من أوهام الحس . ولكنه ـ كعالِم ـ لا يستطيع أن يَبْنِيَ على هذا أن كل تلك التجارب أوهام ، في حين أننا نعلم أن بعضها أوهام، وأن الدينيين أنفُسَهم عرفوا منذ القِدَم أن هناك رؤىً ونبوءاتٍ كاذبة .

وتجد هذه الدعاوَى الهدامة كذلك فيما يسوقه هذا القسيس عن مزاعم لا ترقَى لأكثر من منزلة ما يسمونه «الفُروض العلمية»، مثلِ مزاعمِ دَارْوِين في نشأة الحياة وتطورها (ص ٤٦)، التي يسوقها على أنها حقائق ثابتة قد فُرِغَ من صِحَّتها وسلامتها، ويقارن بينها وبين بعض الآيات القرآنية، ليوهِمَ بأن ما جاء بها مخالفٌ للواقع ، وليرقَى من ذلك إلى القول بأن الوحي ينزل بما يلائم الزمان والمكان ، ولذا فهو في حاجة إلى المراجعة والتصحيح الدائمين . وذلك حيث يقول: (ومن هنا نرى أن الشكل الذي يأخذه أيُّ وَحْي تقرره الآراء العامة السائدة عن العالم في الوقت والمكان اللذَيْن يتَنزل فيهما ، وهذه لا يمكن أبداً أن تكون كافية أو دقيقة، ولهذا يجب دائماً أن تصحَّح بَعْدُ . غير أنها في وقت الوَحْي تقوم بمُهمتها في أداء حقيقةٍ دينيَّةٍ هامة ، هي الحقيقة التي تستطيع فهمَها عقولُ من نزلت فيهم الرسالة (ص ٤٧).

ونجد مثَل ذلك أيضاً فيما يزعمه القسيس هارولد سميث من أن جميع الصياغات اللفظية نِسبيّة ، ومن ثَمَّ فهي غير معصومة ، ويجب تعديلُها بين حينٍ وآخر ، وذلك حيث يقول: (وليست القوانين الإنسانية في أحسن صُورِها إلا تقريباً للقانون الإلهي ، وهي لهذا يُحكَم عليها بالقصور ، ويتضح قصورُها عندما تقاس بما تقرره الإرادة الإلهية من مُطْلَقات، وهذا من شأنه أن يشعر المُشَرِّعين بالحرية في أن يُعدِّلوا ويُحسِّنوا، وأن يلائموا بين قوانينهم وبين الأحوال المتغيرة التي تواجههم في العالم الحديث . . . كما أن من شأنه أن يُحرِّرهم من خشية تجربةِ قوانين أخرى لئلا تكون مُبطِلة للشرائع الإلهية. فإن جميع الصياغات اللفظية نسبية ، ومن ثَمَّ غيرُ معصومة ، لأنها ثمرة عُقولٍ بَشَريَّة ، ولأنها تُعدَّل لتوافق أحوالاً خاصة ( ص ٧٤ ) .

أما محاصرة الدين لتضييق دائرة نفوذه وقَصْرِها على شؤون العبادات وإلغائها في المعاملات التي يقوم عليها تنظيم المجتمع ، فأنت واجِدُها في مثل عَرْض القسيس هارولد سميث الجذّاب الخادع لما يسميه (نظرية ضيا كوكالب في فصل الدين عن الدولة)، الذي يزعم أن خدمة الدين تكون أكثر إنتاجاً إذا وُضِعت في يد هيئة دينية مستقلة (فهذه الهيئة ستظل دائماً مُتَنَبِّهَةً لأفضل الطرق لتعديل البناء الاجتماعي والسياسي بحيث يتمشى والمبادىء الأبدية، ولن تُغْرَى مطلقاً بالاحتفاظ بالوضع القائم في سبيل مصالح أو امتيازات مكسوبة . ويبدو أن أصول الدين الفعّال أن يحرِّر نفسه من إغراء استعمال السلطة الزمنية . إن فصل الدين عن الدولة لا يعني بالضرورة مجتمعاً دنيوياً، ولو أنه نتج عنه هذا أحياناً، فإذا كانت القوى الدينية يَقِظَةً وذاتَ نفوذ، فلن تُضطرَّ إلى الاعتماد على السلطة الزمنية لتندمج آراؤها في البناء الاجتماعي - ص ٧٣). وضيا كوكالب هذا ، كما يقول القسيس الأمريكي هو (واضع الأسس النظرية للدولة التركية الحديثة). وفساد نظريته واضح ، فهو يبتدع لأول مرة في التاريخ الإسلامي نظاماً يحوِّل الدولة الإسلامية إلى دولة عِلْمانية ، ثم إن الدين بدون سلطة يظل نظريّاتٍ بعيدةً عن التطبيق ، ونصائحَ يأخذ بها صاحب السلطة أو يهملها ، كما أن السلطة بغير دين معَرضةٌ لأن تتحول إلى جبروت ظالم يتقلب بتقلب الأهواء. فيفقد المجتَمَعُ في ظلها الطمأنينة والاستقرار ، بتغيُّر القوانين وتَقَلُّبِها من النقيض إلى النقيض، تبعاً لشهوات حاكم لا يتقيَّد بنصوصٍ ثابتةٍ قاهرةٍ لا يملك تغييرها . والمُهِمُّ عند سمث هو أن لا يكون الدينُ حَجَرَ عثرةٍ في سبيل التطور المنشود . وإذا أمكن تسخيرُ الدين لتسويغ ذلك التطوير ، وعزلُه عن أن يكون أداةً سياسيةً واجتماعية معارضة ، فمن الأفضل الإبقاءُ على ارتباط الدولة به ، فهو يقول في خاتمة بحثه : (إنه لو أمكن الإبقاءُ على الصلة بين الدين والدولة ، دون أن يُؤَدِّيَ ذلك إلى محافظة متعصبة تُجَرِّح وتبطل أي فكرة أو نظرية جديدة ، على أساس أنها معارضة للمبادىء الدينية المصطلح عليها أو العُرْف الديني المألوف ، ولو أمكن كذلك أن تَخْلُص الصلةُ بين الدين والدولة من العصبية ومن السياسة الاجتماعية الرجعية ، لو أمكن هذا كله ، لكانت

هذه الصلة قوةً حقيقة في المجتمع . . وفي رأيي أن على المخلصين والوطنيين من قادة المسلمين أن يزنوا أدق الوزن ما لهذا الموضوع وما عليه ، قبل أن يبرموا قرارهم في شكل متحجِّرٍ يصبح من العسير نقضه (ص ٧٧).

أما الجهود المبذولة لتطوير الشريعة الإسلامية بحيث تصبح أداة لتسويغ القيم الغربية ، وتقريب ما بين الشعوب الإسلامية والغرب ، فهي الغاية الأخيرة ، والهدف المقصود الذي يسعى إليه أصحاب هذا المؤتمر. وهي الدافع الأول لإنفاق ما ينفقون من جهود وأموال ، وهي اللب والصميم من هذه الخطة ومن تلك التدابير، والأمثلة عليها كثيرة متراكمة ، تملأ صفحات الكتاب من أوله إلى آخره ، ولكنها متباينة تلبس أشكالاً مختلفة ، فهي تجيء تارة في صورة اقتراح موضوعات وطرائق للبحث ، على مثال ما نجده في مقال القسيس هارولد سمث ، حيث يقول: «إن وجهتي في هذا المقال هي أن أستعرض بعض الاتجاهات الحديثة ، وأن أقترح طرقاً لدراسة النظرية الإسلامية المهمة في الإنسان . . . ولا شك أن القيام بهذه الدراسة على وجهها الكامل أمر متروك للعلماء المسلمين أنفسهم (ص ٥٩). فمن الواضح أنه إذا سُمِح لقسيس أمريكي بأن يقترح مواضيع البحث الإسلامي وطرائقه ، فمعنى ذلك أن توجيه الفكر الإسلامي قد أصبح في يد الأمريكيين ، بل في يد قسسهم . ومما يدخل في هذا النوع كلام الأمريكيين ومن جاراهم من المسلمين عن معضلة القضاء والقدر، التي لا ينتهي البحث فيها إلى ثمرة أو نتيجة يقينية ، ولا يُنْتِجُ إلا الخلاف وإلا صرف المسلمين عن الأخطار الحقيقية التي تهدد كيانهم إلى المناقشات البيزنطية وإلى القتال في غير ميدان . وكأن المسلمين قد تخلفوا واستُعبِدوا لأنهم جهلوا الحل الصحيح لمشكلة القضاء والقدر ، التي هي سرٌ من أسرار الله سبحانه ، أفضل ما قيل فيها ما يكرره القرآن الكريم في أكثر من موضع : ﴿وما يَتَّبِعُ أكثرُهم إلا ظناً. وإن الظَّنَّ لا يُغْني من الحق شيئاً﴾ [يونس ٣٦] ﴿واللّهُ يَعْلم وأنتم لا تَعلَمُون﴾ [البقرة : ٢١٦ ، ٢٣٢ ، آل عمران ٦٦ ، النحل ٧٤ ، النور ١٩].

يصرفون جهود المسلمين إلى مسائل لا تستهدف إلا زعزعة إيمان

الضعفاء ، ولا تثمر إلا الخلاف ، كأن أسرار الغيب وكشْفَ السِّتْر عما يسميه الأوربيون (ما وراء الطبيعة) هو العلاج الحاسم لما يعانيه المجتمع الإسلامي من آفات وما يخضع له من ضروب الاستعباد والاستغلال .

( تراجع أمثلة لذلك في ص ٤٨ - ٤٩ ، ٨٤ - ٩١ .

ومن أساليبهم في هذا التطوير أيضاً أن يستدرجوا المسلمين للكلام في نقاط معينة من نظم الشريعة التي تخالف ما استقر عليه عرف الغربيين فيما يجري باسم المدنية . وذلك لكي يلجئوهم إلى تحريف نصوص القرآن والحديث والميل بها إلى ما يوافق العادات الغربية السائدة. وأكثر ما نجد هذا التحريف في المرأة وما يتصل بشئونها ، مثل ما نجده في مقال الدكتور منير القاضي عميد كلية الحقوق ببغداد الذي يزعم أن الإسلام قد «أسَّس للمرأة حقوقاً في الحكم. فلم يفرق بين الرجل والمرأة في سائر الأحكام ، ومنح النساء حق المبايعة لرئيس الدولة كالرجال». ويستشهد لذلك بآية من آيات القرآن الكريم . يوردها مبتورة على هذا النحو : ﴿يا أيها النَّبيُّ إذا جاءكَ المؤمناتُ يُبايِعْنَكَ فبايِعْهُن﴾ - ١٢٩». وتمام الآية الشريفة هو : ﴿يا أيها النَّبِيُّ إذا جاءكَ المؤمناتُ يبايِعْنَكَ على أن لا يُشرِكْنَ بالله شيئاً ولا يَسْرِقْنَ ولا يَزْنِينَ ولا يَقتُلْنَ أولادَهُنَّ ولَا يأتِينَ بِبهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بين أيديهِنَّ وأرْجُلِهِنَّ ولا يَعْصِينَكَ في معروفٍ فبايِعْهُنَّ واستَغْفِرْ لهنَّ الله . إن الله غفور رحيم﴾ [الممتحنة١٢]. وواضح من الآية أن البيعة هنا هي عهد من النساء بين يدي رسول الله ﷺ بالتزام طريق الله المستقيم . ولا يمكن أن يستنتج منها أن الإسلام قد منح النساء حق المشاركة في انتخاب رئيس الدولة على ما يريده الباحث ليوافق به أهواء الأوربيين . وفساد قوله واضح كل الوضوح ، لأن رياسة النبي ﷺ لم تكن قائمة على هذه البيعة ، ولا هي مستندة إلى انتخاب البشر ، ولكنها مستمدة من اختيار الله - سبحانه وتعالى - له ، واصطفائه من بين سائر خلقه . وشبيه بهذا المذهب في التحريف ما نجده في كلمة عقيلة الدكتور أحمد حسين سفير مصر في أمريكا عن «التطور الاجتماعي للمرأة في مصر» عند كلامها عن الحجاب والنقاب وتعدد الزوجات . فكلامها كله لا يقوم إلا على المجازفة وسوء الفهم والاستنتاج ، والاعتماد على ما كتبه الأوربيون

من المزاعم التي لا تستند إلى دليل (ص ٥١٧، ٥١٩). يدل على ذلك أنها لا تؤرخ حين تؤرخ لأحداث صدر الإسلام إلا بالتاريخ الميلادي، لأنها تنقل من كتب المستشرقين. ومزاعمُها في الحجاب وفي تعدد الزوجات ليس فيها إضافة إلى ما ادعّاه قاسم أمين في كتابه (تحرير المرأة) مما هو ظاهر البطلان في بتر النصوص والتحريف في تأويلها. ومن المعروف أن كاتبة هذه الكلمة قد تخرجت في الجامعة الأمريكية بالقاهرة.

ومن أساليبهم في التطوير كذلك ـ وهو أسلوب خبيث يَخْفَى على أكثر الناس ـ بعثُ التاريخ السابق على الإسلام في كل بلد من البلاد الإسلامية. والكتاب الذي نعالجه يحتوي على مثالين لهذا الأسلوب، في بحثي الدكتور كون، والدكتور ولسون (٢٨٩ - ٣٠١، ٣٣١ - ٣٤٢). وستجد في البحث الأول صورة من الاهتمام بتوجيه المسلمين للعناية بالتاريخ القديم حيث يقول الدكتور كون: (منذ الآن يجب أن يَبذل علماءُ الآثار الغربيون جهداً مشتركاً لتدريب علماء الآثار المسلمين حتى يستطيعوا القيام بالعمل الذي يقومون به... ويجب أن يُبْذَل كل جهد ممكن للتأكد من أن هذه الأبنية والأهرام والتماثيل والنقوش سيحافظ عليها ـ ص ٢٩٧). وستجد في المقال الثاني صورة مما بذله الغربيون من جهود في تأسيس علم الآثار وإنشاء متاحف وطنية له في كل مكان يقول: (ومنذ حوالي قرن مضى أدت عمليات التنقيب الناجحة التي قام بها بوتا Botta ولايارد Layard في العراق، وماربيت Mariette في مصر، وشليمان Schliemann في تركيا، إلى تأسيس مصالح للإشراف على التنقيب، وإلى إنشاء متاحف وطنية، وتولىَّ الأتراكُ الإشراف في الإمبراطورية العثمانية. أما في غيرها، فقد أدت عناية الغربيين وعدمُ اهتمام المسلمين بالآثار السابقة على الإسلام، إلى وضع الإشراف في يد الغرب: في يد فرنسا في مصر وإيران، وفي يد بريطانيا العظمى في الهند، وفي يد إيطاليا في ليبيا ـ ص ٣٣٣). ثم يتكلم عما حدث بعد الحرب العالمية الأولى نتيجةً لزوال الإمبراطورية العثمانية واهتمام معظم الدول الإسلامية بالحكم الذاتي فيقول: (والذي حدث هو أن عالِمَ الآثار الغربي في كل دولة من تلك الدول قد ساعد في إعداد قانون خاص

بالآثار للبلد الإسلامي الذي يعمل فيه ، وأصبح «مستشاراً» لموظف وطني عُيِّن من حكومته مديراً لمصلحة الآثار - ص ٣٣٤).

بذلك تحقق ما كان يرجوه الغرب من التفات المسلمين لهذه الآثار وعنايتهم بها وغَيْرَتِهم عليها بعد أن كانوا لا يكترثون لها . والغايةُ التي كانت تستهدفها هذه العناية بالآثار القديمة هي تلوين الحياة المحليةفي كل بلد من البلاد الإسلامية بلون خاص يستند في مُقوِّماته إلى أصوله الجاهلية الأولى ، وبذلك تعود الحياة الإجتماعية التي وَحَّدَ الإسلام مظاهرها إلى الفُرقة والانشعاب ، برجوعها إلى أصولها القديمة السابقة على الإسلام، فيستريح المُسْتَغِلُّون من احتمال تكتُّل المستعبَدين ، ثم تكون هذه المدنيات الحديثة أكثرَ قبولاً لأصول المدنية الغربية ، ويكون كلُّ شَعْبٍ من هذه الشعوب أطوعَ لما يراد حَمْلُه عليه من صداقات، بعد أن تتفكك عُرَى الأُخوة الإسلامية . وذلك هو ما لا يكاد يَخْفَى في قول الدكتور ولسون : «إن في بلاد الشرقَيْن الأدنى والأوسط في هذه الأيام نهضة حضارية ، هي - من ناحية - جديدة، ولكنها - من ناحية أخرى - بعث للقديم . ومن المأمول والمتوقع أن النهضة العربية الإسلامية ستكون تأكيداً للقيم القديمة في نطاق الأحوال الشخصية - ص ٣٣٨». وهو واضح أيضاً في كلامه عن (نهضة الغرب المسيحي) وحركة (إحياء المعارف) ، والتي «قامت عمليات التفكير والجدل فيها على الأعمال الكلاسيكية الوثنية» حيث قال بعد ذلك : «ونستطيع أن نعبر عن هذا بعبارة أخرى فنقول : لقد كان الغرب من الثقة بقوته الفكرية وبإيمانه الديني بحيث اتَّخَذَ أساساً له موادَّ تنتمي إلى عصر سابق على المسيحية. وقد تمكن بالاعتماد على هذا الأساس القديم من أن يدرس نفسه ، ويختط سبيله للمستقبل. فهل يَصْدُقُ هذا القياس على الإسلام ؟ (ص ٣٣٨). ومما يؤكد ذلك الهدف دعوة هذا الباحث إلى إلحاق إدارات الآثار بوزارات المعارف ، وتنبيهه إلى خطأ إلحاقها بمصالح السياحة ، وتعليله ذلك بأن «هناك حاجة ماسة إلى توثيق الروابط بين ميدان العمل الأثري وبين البحث والدرس في الجامعات - ص ٣٣٩، ٣٤٠». ومن الواضح أن هدفه من ذلك هو تنشئة الأجيال القادمة على قيم تستند إلى أساليب الحياة والفكر في هذه الجاهليات

التي عَفّى الإسلام على آثارها وقام على أطلالها .

هذا الاهتمام الشديد بالآثار يذكر بالنشاط المفاجىء لبعوث الآثار الأجنبية عقب الحرب العالمية الأولى ، وما صحب هذا النشاط من عرض روكفلر المغري المريب ، فقد أعلن هذا الثري الأمريكي وقتذاك تبرعه بعشرة ملايين دولار لإنشاء متحف للآثار الفرعونية يلحق به معهد لتخريج المتخصصين في هذا الفن . ويذكرنا هذا الاهتمام الجديد أيضاً بالمادة ٢١ من صك انتداب بريطانيا على فلسطين عقب الحرب العالمية الأولى، وهو الصك الذي أصدرته العصابة التي كانت تسمى وقتذاك بعصبة الأمم . فقد بلغ اهتمام الغرب الشديد بالآثار وقتذاك إلى درجة إثباته في صلب صك الانتداب الذي تنص المادة الحادية والعشرون منه على «أن تضع الدولة المنتدبة وتنفذ في السنة الأولى من تاريخ تنفيذ هذا الانتداب قانوناً خاصّاً بالآثار والعاديات» .

وهذا هو الدكتور اشتياق حسين قريشي وزير معارف الباكستان ، وقد كان أستاذاً للتاريخ في جامعة دلهي وعميداً لكلية الآداب بها . تقرأ بحثه في هذا المؤتمر، فتجد فيه كلاماً عن حركة الإحياء الهندي في القرن الماضي ، وهي الحركة التي حولت العقل الهندي إلى مجد الهند القديم السابق على الإسلام في شتى نواحي الحياة ، من عمارة وتصوير وغناء ولغة وأدب . والدكتور قريشي ينسب نشأة التفكير في الباكستان إلى هذه الحركة التي ردت الهندي إلى قديمه الجاهلي ، وتركت المسلم يحس بالغربة التي لا مفرّ منها إلا بالفناء والذوبان في هذه الحركة الجديدة ، التي كانت تنظر إلى الفتح العربي على أنه قصة الإذلال القومي ، بينما كان يعده المسلم أوج مجد أجداده (ص ٤٣٦ - ٤٣٨). ووصْفُ هذا العالم الباكستاني المسؤول لحركة الإحياء الهندي يكاد يكون صورة مطابقة لما كان يحدث في مصر وفي غيرها من بلاد العالم العربي والإسلامي. وهذا التشابه وحدَه لا يمكن أن تسوق إليه الصدفة ، وهو دليل على أن هناك خطة مدبرة وراء هذا التوافق في الأسلوب وفي الزمن .

والواقع أن جهود الأمريكيين في تطوير الشريعة الإسلامية ، واتخاذ هذا

التطوير وسيلة لتطوير المسلمين أنفسهم ، هذه الجهود على اختلاف صورها وأساليبها ليست إلا امتداداً لجهود الدول الأوربية الاستعمارية، وعلى رأسها إنجلترا ، فيما يسميه باحثوهم وساستهم بالتغريب (Westernization). ونستطيع أن نقدم صورة من هذه الخطة ، بلسان أحد ساسة الإنجليز المسئولين وهو اللورد لويد، الذي كان مندوباً سامياً في مصر، حيث يقول في كتابه (Egypt Since Cromer) الذي ظهر سنة ١٩٣٣ : إن التعليم الوطني عندما قدم الإنجليز إلى مصر كان في قبضة الجامعة الأزهرية الشديدة التمسك بالدين ، والتي كانت أساليبها الجافة القديمة ـ حسب تعبيره ـ تقف حاجزاً في طريق أي إصلاح تعليمي . وكان الطلبة الذين يتخرجون من هذه الجامعة يحملون معهم قدرا عظيماً من غرور التعصب الديني ـ والعبارة كلها هي عبارة اللورد لويد ـ ولا يصيبون إلا قدراً ضئيلاً جداً من مرونة التفكير والتقدير. فلو أمكن تطوير الأزهر ، عن طريق حركة تنبعث من داخله هو ، لكانت هذه خطوة جليلة الخطر. فليس من اليسير أن نتصور أي تقدم ، طالما ظل الأزهر متمسكاً بأساليبه الجامدة . ولكن إذ بدا أن مثل هذا الأمل غير متيسر تحقيقه ، فحينئذ يصبح الأمل محصوراً في إصلاح التعليم اللاديني (المدني). الذي ينافس الأزهر، حتى يتاح له الانتشار والنجاح . وعند ذلك سوف يجد الأزهر نفسه أمام أحد أمرين : فإما أن يتطور، وإما أن يموت ويختفي.

وقد أثمرت هذه الجهود التي بذلها الاستعمار في العالم الإسلامي خلال قرن أو أكثر، وكان ثمرتها مجموعةً من علماء المسلمين المتفرنجين الذين شاركوا في هذا المؤتمر، من أمثال الدكتور فضل الرحمن الهندي ، الذي قدم بحثاً عن (الفلسفة الإسلامية الحديثة)، تحدث فيه عن الإسلام الذي أنزل على سيدنا محمد ﷺ، فسمّاه (الإسلام الكلاسيكي) ووضع في مقابله (الإسلام الحديث)، وحدَّد النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي بدايةً له (ص ٧٨)، وقرّر أن هذا الذي سماه (الإسلام الحديث) متأثر بالمذاهب الغربية . ثم جعل في أقسام هذا الإسلام إسلاماً هندياً نسبه إلى السيد أحمد خان (أو السير أحمد خان) مؤسس جامعة عليكره ، التي سُمّيَتْ عند إنشائها بالكلية المحمّدية

الانكليزية .Mohammedan Anglo Oriental College (ص ٣٩٥)، والتي أُنشِئَتْ - باعترافه - لنشر الإسلام الحديث المتأثر بالمذاهب الغربية ( ص ٨١ - ٨٢ ) . وفضل الرحمن هذا ينادي بأن كل تغيير جديد في رأي الإنسان عن العالم يستلزم ترجمة جديدة ، وإعادة تقرير للحقائق الأساسية للعقيدة ، وذلك حيث يقول : ( إن العقل الإنساني لا يقف قط ، والمعرفةُ دائماً تسير إلى الأمام ، وكل تغيير كبير في رأي الإنسان عن العالم يستلزم ترجمة جديدة ، وإعادة تقرير للحقائق الأساسية للعقيدة - ص ٩١ ) .

ومن أمثلة هذه النماذج لثمار الجهود الاستعمارية أيضاً الدكتور آصف علي فيظي الإسماعيلي المذهب سفير الهند السابق في مصر. الذي تقدم ببحث للمؤتمر موضوعه (القانون الإسلامي واللاهوت في الهند: مقترحات لاتجاه جديد - ص ٣٨١ - ٤١٥). وقد بدأ بحثه بأن (مصدر القانون والدين كليهما في الإسلام هو الله). ثم قال: (إن البحث النقدي الحديث لهذا الموضوع يجب ان يبدأ بمناقشة المعتقد اللاهوتي الذي يقول: إن الله هو واضع القانون ، وذلك من جهتيه التاريخية والفلسفية ، ويجب ان يوضِّح السرَّ في أن القانون عند الساميين اعتُبِر ذا أصل سماوي ، وماذا كانت النتائج التي ترتبت على ذلك بعد ، وكيف أن الجماعة الإسلامية تحت تأثير نظريات القانون الحديثة ، والنظريات السياسية ، والتطور الثقافي والعلاقات الدولية - يجب بالتدريج أن تشير إلى تمييز واضح بين القانون السماوي (الشريعة) والقانون الدنيوي (القانون)، وأن تصل إلى استخدام ناقدٍ صحيحٍ للفقه من هذه الزاوية. إن بحثنا هذا ليس عرضاً تاريخياً، ولكنه مجرد محاولة لإبراز اتجاهٍ هندي حديث لمعالجة معضلة مُزْمِنة ، إنه محاولة لاستخدام مبادىء القرن العشرين القانونية والتاريخية في فهم المعضلة الأساسية في الإسلام، ولاقتراح طريقة تمهيدية لنقدٍ حديثٍ للشريعة - ص ٣٨١). وهو ينصح بأن يكون التدرج هو السبيل في تحويل الناس عن القانون الإسلامي إلى القانون المدني (حتى لا يُحدِث رَجَّةً في المشاعر الدينية عند الناس - ص ٣٨٤). ثم يقدِّم في نهاية بحثه (مشروعاً مختصراً تمهيدياً لترجيه جديد للشريعة) يقول فيه: (ينبغي أن يعاد النظر في اللاهوت الإسلامي من جميع

نواحيه ، وينبغي أن تُستخدم الفلسفة الحديثة والميتافيزيقا والأخلاق وعلم النفس والمنطق في صياغة القواعد الأساسية وإعادة تقويرها ـ ص ٤١١) ثم يقول: (فالتيار المعاصر من الفكر الأوربي، والتقدمُ العظيم الذي حققه المفكرون البروتستنتيون منذ أيام لوثر ، والمدرسيون منذ (توماس إكويناس) و « سوارز» و «ماريتان»و «بردَايْف»، وتأملاتُ المفكرين اليهود وغيرُهم في العالم الحديث ، يجب أن تُستخدَم في بصيرة لتقوِّي وتجدد المبادىء اللاهوتية الإسلامية ـ ص ٤١١).

وقَلَّ أن تجد بين المشاركين في المؤتمر من لم يَضْرِب في هذا الميدان بسهم . فالدكتور منير القاضي رئيس المجمع العلمي العراقي وعميد كلية الحقوق في بغداد يحرِّف الكلام عن مواضعه في القرآن ليميل بالقيم الإسلامية نحو القيم الغربية ، وذلك في بحثه الذي قدّمه للمؤتمر (بعضُ نواحٍ عامّةٍ في الإسلام ـ ص ١٢٤ الى ١٣٧). والدكتور صبحي محمصاني المحامي اللبناني الذي قدّم بحثاً عن (المسلمون: تأخرهم ونهضتهم : ص ١٦١ ـ ١٨٠) يدور كل بحثه حول الدعوة لتطوير الشريعة الإسلامية (والسير في قطار الحياة العصرية) ، وتجنب (المزج بين الدين ومَعَايش الدنيا) . ويسلك لذلك سُبُلا ملتوية. فهو تارةً يشكِّك في أهمية الحديث الشريف ، وتارة أخرى يحقِّر التراث الفقهي ، ويحاول صرف الناس عنه بدعوى أن بحوثه طويلةٌ مُملة عقيمة ، وأنها انصرفت إلى العناية بالشكليات والتمسك بالفرعيات . وطوراً يسفِّه المحافظين ، ويتهمهم بالجهل. وهدفُه من ذلك كلِّه واضحٌ لا يخفى ، وقد صرَّح به في ختام بحثه حين قال: (فالمسلمون اليومَ أمام تيار المدنية الجارف ، فعليهم السير في قطار الحياة العصرية، والاهتداءُ في ذلك بالعلم الصحيح ، والتفكير الثاقب ، والإيمان القويم، وهذا كلُّه يزوِّدهم بالطاقة اللازمة لهدم أكواخ التقليد الأعمى ، ولتحطيم القيود التي وضعها بعض الجهلة في وجه انطلاق الفكر والعمل المثمر الصالح ، وفي وجه النهضة والارتقاء والبناء ، وفي وجه الاتحاد والأخوة الإنسانية ـ ص ١٨٠) . والمقصود بهؤلاء الجهلة الذين أشار إليهم هم المحافظون الذين هاجمهم قبل ذلك مباشرة بقوله : (ولا شك أن هذا القول قد لا يروق لبعض الجهلة

المحافظين، الذين يزعمون العلم بالإسلام وشرائعه). أمـا الأُخُوَّة الإنسانية التي يتكلم عنها، فهي شيء تعرفه الماسونية، وتروِّج له الصهيونية العالمية. أما الإسلام فهو يطالب المسلم (بالأُخُوَّة الإسلامية) ويلتزم (بالعَدْل الإنساني).

أما الدكتور محمد كفراوي السكرتير العام لوزارة الشؤون الدينية في أندونيسيا، فموضوع بحثه هو (الخصائص الأساسية للسياسة الدينية في أندونيسيا: ـ ص ٣٧٣ ـ ٣٨٠). وهو يقرر فيه أن (إنشاء وزارة للشؤون الدينية في أندونيسيا إنما جاء توسُّطاً بين النظَرية العِلمانية المسيحية التي تفصل الدولة عن الكنيسة، والنظرية الإسلامية التي توحِّد بينهما ـ ص ٣٧٩). فهو (وضع استحدثته أندونيسيا، وقصدت به أن يكون مُصالَحَةً بين فكرتين متعارضتين: النظام الإسلامي، والنظام العلماني). كما يصرح بأن الحكومة تُعِين المساجد والكنائس على قدم المساواة، وتحمي بقوة القانون النشاطَ التبشيري، الأجنبي منه والأندونيسي (ص ٣٧٩).

بذلك ننتهي من الدراسة الثانية في «التغريب» التي تضمنها مؤتمر (الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة في برنستون، وبقي أن نقدم الدراسة الثالثة التي قامت هذه الجامعة نفسها بنشرها، وهي الدراسة التي تضمنها كتاب ولفرد كانتويل سميث (الإسلام في العصر الحديث) Islam in Modern History.

## الفصل السادس

# التغريب في دراسات المستشرقين
# (٣)
# الإسلام في العصر الحديث

مؤلف هذا الكتاب هو ولفرد كانتويل سميث، مدير معهد الدراسات الإسلامية وأستاذ الدين المقارن في جامعة ماكجيل بكندا. حصل على درجة الدكتوراه في جامعة برينستون سنة ١٩٤٨ تحت إشراف المستشرق المعروف هـ. ا. ر. جب، الذي تتلمذ عليه من قبل في جامعة كامبريدج، والذي ظل من بعد تحت حضانته الفكرية ورعايته الروحية، يوجهه ويشجعه على المضي في بحوثه الإسلامية التي فرّغ لها نفسه من بعد. وكان موضوع بحثه الذي حصل به على الدكتوراه هو «مجلة الأزهر: عرض ونقد» The Azhar journal: Survey and Critique وهو بحث يعتمد في شطر كبير منه على المقارنة بين منهجين للمجلة تحت إشراف رئيسين مختلفين لتحريرها في بدء نشأتها، وهما محمد الخضر حسين (١٩٣٠ - ١٩٣٣) ومحمد فريد وجدي (١٩٣٣ - ١٩٥٢). وتوجد نسخة مخطوطة من هذا البحث في مكتبة جامعة برنستون (ص ١٢٣ - ١٤٧). والمقارنة بين المنهجين في نظر سميث ليست مقصودة لذاتها. ولكنها مقصودة بوصفها تصويراً لمنهجين مختلفين في تفسير الإسلام وتوجيهه، أحدهما تقليدي يمثله محمد الخضر حسين، والآخر عصري يعتمد إلى حد كبير على الفكر الغربي، ويمثله محمد فريد وجدي.

---

(*) Islam in Modern History, by Wilfred Cantwell Smith, Princeton University, Press-New Jersey 1957

والإحالات الواردة في هذا البحث تشير إلى أرقام الصفحات في هذه الطبعة. وقد نشر البحث للمرة الأولى في الطبعة الثالثة من كتابي (حصوننا مهددة من داخلها) ١٣٩١ هـ - ١٩٧١ م

وقد فرَّغ سميث نفسه بعد ذلك للبحث في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، ورحل متنقلاً بين معظم بلاد العالم الإسلامي في رحلات طويلة قامت بتمويلها مؤسسة الثري الأمريكي المعروف روكفلر. وكان ثمرتها كتابان: كتابه عن الإسلام الحديث في الهند Modern Islam in India ثم هذا الكتاب الذي نعالج تقديه في بحثنا هذا Islam in Modern History.

ويقع هذا الكتاب الأخير في ٣٠٨ صفحة من القطع الكبير، وينقسم إلى سبعة فصول، قدم لها بمقدمة قصيرة في خمس صفحات، وعقب عليها بخاتمة شغلت إحدى عشرة صفحة، لخص فيها نتائج بحثه. والفصلان الأول والثاني يعالجان تاريخ المجتمعات الإسلامية بشكل عام، أما الفصول الخمسة الأخرى فيعالج كل فصل منها وجهاً من وجوه المجتمع الإسلامي المعاصر أو مشكلة من مشاكله، ممثلةً في بلد من بلاد المسلمين.

فالفصل الأول من الكتاب يعالج (الإسلام والتاريخ - ص ٣ - ٤٠). وهو يدور حول نظرية يحاول المؤلف أن يقنع القارىء بها، وهي أن حقيقة الدين شيء وتقاليده وأشكاله الخارجية شيء آخر، وأن أحكام الإسلام تتغير بتغير الزمان. ولذلك كان من واجب المسلمين الآن أن يعيدوا النظر في تفسير الإسلام وتأويله، في ضوء وضعهم الراهن. وفي سبيل ذلك يزعم المؤلف أن اجتماع كلمة العرب وانتشارهم السريع في الأرض، حاملين معهم رسالة الإسلام، ينظِّمون المجتمعات على نمط ثابت موحَّد، قد أوجد جماعة إسلامية موحدة في أنماطها الاجتماعية، رغم الاختلاف السابق في اللغة والجنس واللون. ويزعم المؤلف أن نجاح المسلمين الأولين في ذلك هو الذي أوقع في وهم الناس أن (الله قد رسم للناس طريق الحياة وأسلوبها - ص ٣٢).

ويعالج الفصل الثاني من الكتاب (الإسلام في التاريخ الحديث - ص ٤١ - ٩٢). وكلامه في هذا الفصل مبني على تصور مزعوم لما يسميه (أزمة الإسلام في التاريخ المعاصر). فالمسلمون يحسون سوء وضعهم، ويحاولون استرداد مجدهم. وأزمتهم ناشئة في زعمه من التعارض بين (الدين المنزَّل من عند الله،

والتطور التاريخي الذي تحكمه إرادة الله ـ ص ٤١). وفي ضوء هذا التصور يلقي المؤلف نظرة سريعة على تاريخ الإسلام في الحقبة الحديثة ، ممثلاً في حركات ثلاث كبرى ظهرت فيه وهي : حركة محمد بن عبد الوهاب في جزيرة العرب (ص ٤١)، وحركة ولي الله الدهلوي في الهند (ص ٤٤)، وحركة جمال الدين المشهور بالأفغاني (ص ٤٧). وعنده أن الحركات الإسلامية الأخرى متفرعة عن هذه الحركات الثلاث الكبرى ومتأثرة بها ، ولذلك فهو يذكرها تحت عنوان (تطورات متأخرة ـ ص ٥١)، ويقدم أمثلة لها من الحركة السنوسية في ليبيا سنة ١٨٤٢ ، وحركة المهدي في السودان سنة ١٨٨١ ، والحركة الإيرانية سنة ١٨٩٠ ، والأندنوسية سنة ١٩١١ ، وحركة الخلافة في الهند (١٩١٨ ـ ١٩٢٤). ثم يتكلم المؤلف عن اتجاهات فكرية أربعة تركت أثرها الواضح في الفكر الإسلامي المعاصر، وهي : التحررية Liberalism (ص ٥٥)، والقومية Nationalism (ص ٧٣)، والتبريرية Apologetics (ص ٨٥) والحماسية Dynamism (ص ٨٩). ويستقصي آثار كل واحدة من هذه الاتجاهات في الحركات الإسلامية المعاصرة .

والفصول الخمسة الباقية من الكتاب تصور المجتمعات الإسلامية الحديثة في بلاد إسلامية مختلفة ، تبرُزُ في كل واحدة منها ظاهرة أو مشكلة من ظواهر المجتمع الإسلامي المعاصر ومشكلاته . وهي : البلاد العربية (ص ٩٣ ـ ١٦٠)، وتركيا (ص ١٦١ ـ ٢٠٥)، وباكستان (ص ٢٠٦ ـ ٢٥٥)، والهند (ص ٢٥٦ ـ ٢٩١)، ثم مناطق أخرى لم يتسع وقت المؤلف لدراستها ولذلك أجمل الكلام عنها في عرض سريع مقتضب شمل أندونيسيا وإيران وأفغانستان وأقليات الاتحاد السوفييتي والصين وإفريقيا، تحت عنوان : مناطق أخرى (ص ٢٩٢ ـ ٢٩٦).

فالعرب يمثلون الأزمة الإسلامية Islamic Crisis التي تتمثل في التعارض القائم بين نظم الإسلام ، وبين نظم الحياة العصرية المقتبسة من الغرب ، فالمجتمع الإسلامي في حاجة إلى هذه النظم ، وهو مضطر إلى ممارستها. وهو في الوقت نفسه حريص على أن لا يفقد صفته الإسلامية. والترك يمثلون الإصلاح

الإسلامي Islamic Reformation الذي حاول الخروج من هذه الأزمة بإيجاد تفسير جديد للإسلام يلائم الحياة العصرية. وباكستان تمثل الدولة الإسلامية Islamic State التي انفصلت عن أمها الكبرى (الهند) بدافع من الرغبة في إنشاء دولة مستقلة على أساس ديني إسلامي، ثم اصطدمت بالواقع السياسي والدولي الذي حال دون تحقيق هذا الحلم وَصَرفها بعيداً عنه. أما الهند فهي تمثل المجتمع الإسلامي وقد احتَوىَ عليه مجتَمَعٌ بشريٌ اكبرُ منه Islamic Involvement، حيث يحاول المسلمون ـ وهم قلة في الهند ـ أن يحتلوا مكانهم الاجتماعي بالمشاركة في بناء المجتمع الهندي الحديث، وأن يتخطوا العقبات التي سبَّبها العداءُ الناشيء عن الحركات العنيفة التي صحبت انفصال باكستان عن الهند. وكل من التجربتين في باكستان وفي الهند يمثل في نظر المؤلف محاولة جديدة في بابها، فبينما تسعى الأولى إلى إنشاء مجتمع تحكمه نظم إسلامية، تسعى الثانية إلى إيجاد مجتمع لا يطمع المسلمون فيه إلا في التسامح الذي يتمثل في العلمانية.

والكتاب ثمرة جهد طويل في جمع الحقائق واستقصائها خلال الكُتُب والدَّوريَّات ونصوص الخطب والأحاديث والبيانات الرسمية والوثائق، ومن واقع المجتمعات الإسلامية، التي ظل يتنقل بينها ويوالي فحصَها والاتصال بأفرادٍ من مختلف طبقاتها وساستها ومفكريها خلال تسع سنوات كاملة (ص ٨ من مقدمة الكتاب). وحواشي الكتاب غنية بالمراجع التي تفيد الباحثين والذين يطلبون مزيداً من التفصيل فيما أجمله المؤلف. وأثر الاتصالات الشخصية واضح كذلك في هذه الحواشي وفي صُلْب الكتاب، كالذي نجده في الحواشي رقم ٦٣ من الفصل الثاني، ورقم ٩، ٢٠٢ من الفصل الثالث في صفحات ٧٧، ١٠٢، ١٥٩ عند كلامه عن الأقليات المسيحية في مصر، وفي الحاشية رقم ١٣ من الفصل السادس أثناء كلامه عن سيادة روح التسامح بين الهندوس والمسلمين في الهند (ص ٢٦٨)، وفي صفحات ١٧٤، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٩٣، ٢٠١ من الفصل الرابع عند كلامه عما يُتَّهَم به الترك من تقليد الغرب وتحريف الإسلام. وقد أشار المؤلف إلى هذه الاتصالات في مقدمة الكتاب، معتذراً عن

بعض ما دونه أو نقله مما يتوقع أن أصحابه سوف لا يستسيغونه (ص ٨ من المقدمة).

ومع ذلك فمن المهم أن يتنبه القارىء وهو يمضي بين صفحات الكتاب إلى أنه ليس كتاباً علمياً نزيهاً ، فهو موجه لخدمة هدف خاص ، هو تفتيت الإسلام نفسِه عن طريق تطويره، بأسلوب يحقق غرضين :

أولهما : هو قطع صلة الإسلام في الوقت الراهن وفي المستقبل بالإسلام الماضي ، أو بعبارة أصح قطع التفكير والتشريع الإسلامي في الحال وفي المستقبل بمصدر الوحي ، وبذلك يفقد الإسلام ثباته وصلابته وذاتيته المتميزة المستقلة ، ويصبح طوع الأهواء والأغراض التي يوجهه لها أصحاب المصالح .

وثانيهما : هو تفكيك الوحدة الإسلامية، لأن الإسلام إذا فقد ارتباطه بذلك المصدر الأول الثابت الذي يجمع المسلمين على أشكال موحدة ، لم يعد هناك ما يمنع من أن يتشكل كل مجتمع إسلامي في تطوره بعوامل محلية يسيطر عليها الاستعمار الغربي في كثير من الميادين السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وينتهي الأمر إلى تقطيع المجتمع الإسلامي وامتصاصه في مناطق النفوذ المختلفة ، وتأمين مصالح الاستعمار الذي يخشى أن تؤلف العصبية الإسلامية بين المجتمعات الإسلامية، فتجمعهم في كتلة متعاونة تغلق الباب في وجه الاستعمار بمختلف صوره وأشكاله .

ويبدو هذا الهدف واضحاً في الفصل الرابع (تركيا : الإصلاح الإسلامي)، حيث يقول المؤلف : (إن فهم موقف الترك بوصفهم مسلمين أساسي في أي تقدير سليم لتطور الإسلام ليس فقط في ماضي تركيا ، ولكن أيضاً فيما هو شُغْلُنا الأول في هذه الدراسة، وهو التطور الحالي الراهن للإسلام ـ ص ١٦١). ثم يقول بعد ذلك: (مهما يكن الشأن فيما سوف يؤول إليه الأمر في تطور سائر بلاد العالم الإسلامي ، فالواقع أن شطراً من هذا العالم الإسلامي ـ شطراً ذا أهمية كبرى ـ يتطور الآن في هذا الطريق ، طريق الترك . هذه الملاحظة ذات دلالة بالغة الأهمية من الناحيتين الدينية والاجتماعية ـ لأن

بقية العالم الإسلامي إن تبع هذا الطريق نفسه في ممارسة الإسلام كان ذلك أمراً خطيراً، فإذا لم يتبعه، فسوف يكون التنوع البينّ الذي يطرأ على الإسلام الحديث بسبب هذا التغير الأساسي أمراً مدهشاً وحتميّ الحدوث ـ ص ١٦٣).

بالإضافة إلى الهدف السابق يخاطب الكتاب أصحاب المصالح من دول الاستعمار، ويضع في اعتباره أنه يُعين ببحثه هذا على رسم الخطط التي تحقق مصالحه في مختلف الميادين، بينائها على دراسة لحقيقة الإسلام وتاريخ مجتمعاته وشعوبه، فهو يقدم لتلك الدول ما لابد أن يعرفوه عن الإسلام وطبائع شعوبه ؛ لكي يتبينوا خلال هذه الدراسات طريقهم إلى أهدافهم من ناحية، ولكي يتجنبوا العقبات التي تعوقهم وتعترض طريقهم من ناحية أخرى .

والكتاب حين يضع في اعتبار هذه الدراسة أنها تخاطب المفكرين والساسة من دول الاستعمار، يضع في اعتباره كذلك وفي الوقت نفسه أنه يخاطب المفكرين والساسة من مختلف الشعوب الإسلامية. ويبدو ذلك واضحاً في مقدمة الكتاب، حيث يقول سميث : إن إدراك ما يحويه كتابه من حقائق يهم المسلمين والأجانب على السواء، يهم المسلمين لكي يشاركوا مشاركة واعية في تطوير حياتهم، ويهم الأجانب لكي يراقبوا هذه الحياة مراقبة واعية، وليعرفوا مكانهم منها. ويهم الطرفين لكي يتواصلوا وتقوم بينهم العلائق . (ص ٥ من المقدمة). ثم يقول: من أجل ذلك كان هذا الكتاب ـ في جانب منه ـ نوعاً من المشاركة والمعاونة للدراسة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، (ص ٦ من المقدمة) .

وواضح مما قدمنا أن هذا الكتاب الذي قامت على نشره جامعة برينستون سنة ١٩٥٧ يخدم الهدف نفسه. الذي عَقَدَتْ له هذه الجامعةُ المؤتمرين السابقين اللذين سبق الحديث عنهما، وهما : مؤتمر سنة ١٩٤٨ الذي طُبعت بحوثه وترجمت إلى العربية تحت عنوان (الشرق الأدنى: مجتمعه وثقافته)، ومؤتمر سنة ١٩٥٣ الذي طُبعت طائفة من بحوثه وترجمت تحت عنوان (الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة). وهذا أسلوب جديد في البحوث الإسلامية ذاتِ الطابع السياسي التي يقوم بها المستشرقون . فقد كانت بحوثهم في أوائل هذا

القرن موجهة للسياسي الغربي وحده ، لا تحسب حساباً للقارىء المسلم ، ثم اتجهت بعد الحرب العالمية الثانية بنوع خاص إلى مخاطبة القارىء المسلم والسياسي الغربي على السواء . لذلك كان على قارىء هذه البحوث ـ والكتاب الذي نتناوله الآن واحد منها ـ أن يقرأها في حذر وفي عناية وتدقيق، لأن القارىء المتوسط الثقافة من المسلمين قد يقع تحت تأثير عرضها الخلاب لما تعالجه من موضوعات ، فتسوقه من حيث لا يدري إلى مزالق خطرة . بل إن كثيراً من المثقفين والخاصة قد يُخدَعون بأسلوب العرض الذي يتخذ طابعاً علمياً جاداً ، فيسوقهم إلى حيث يريد الكاتب، ولا يتنبهون إلى مكامن الخطر لخفاء مواضعها .

لذلك كان من المهم أن يتنبه القارىء إلى أمرين مهمين :

أولهما : هو أن الحقائق التي يسعى المؤلف وراء جمعها عن الإسلام ومجتمعاته في الماضي والحاضر موجهة لخدمة الميادين السياسية والاقتصادية والاجتماعية من وجهة نظر المصالح الغربية عامة ، والأمريكية خاصة .

وثانيهما : هو أن الخُطط التي يقترحها المؤلف على المسلمين موجهة إلى محو ما استقر في نفوسهم من أن للإسلام طابعاً ثابتاً صلباً، وقيماً محدودة موسومة، يجتمع عليها المسلمون من ناحية، ويتميزون بها عن غيرهم من ناحية أخرى . فالخُطط المقترحة في الكتاب موجهة نحو تطوير المسلمين عن طريق تطوير الإسلام نفسه ، وإفقاده طابعه المحدد الثابت الذي يحول دون تحقيق التفاهم المنشود، الذي يُرْسِي دعائم الاستعمار ويُثَبِّت أقدامه.

ويبدو من خاتمة الكتاب أن المؤلف ظل طوال بحثه مشغولاً بالإجابة عن هذا السؤال . ما هو الطريق الذي سوف يسلكه المسلمون في تطور الإسلام الذي هم مقبلون عليه ؟ وهو السؤال نفسه الذي جَعَلَه أستاذُه هـ. ا. ر. جيب عنواناً لكتاب اشترك فيه جماعة من كبار المستشرقين في مطلع العقد الرابع من هذا القرن (إلى أين يتجه الإسلام !؟ Whither Islam) والمؤلف كبير الأمل في أن الإسلام سوف يتطور ، (وأنه حي ديناميكي . وأن مولوداً جديداً سوف

تتمخض عنه الأحداث التي تجري الآن - ص ٢٩٩). وهو يشير إلى الذين يتحدثون عن نظام إسلامي مستقل في الاقتصاد والاجتماع ويطالبون بتطبيقه في شيء من الاستخفاف، ويصفهم بأنهم دعاة عزلة، ويزعم في رده عليهم أن تفكيرهم غير مثمر، لأن منطقهم يعني في زعمه أن الإسلام لا يلائم ذلك النوع من الحياة التي نحياها، ولأن الدين الحي في زعمه أيضاً هو الذي يخدم الأفراد والجماعات التي تنتمي إليه (ص ٣٠٠).

ودراسة الدين المقارن هي إحدى الوسائل المعينة على تحقيق التفاهم والاندماج - أو الانمياع على الأصح - الذي يدعو إليه المؤلف. وهو صريح في ذلك غاية الصراحة. يدعو إلى التوسع في دراسة الدين المقارن، ويقرر في وضوح أنها تساعد على تقريب ما بين الأديان من فوارق[1]، وتعين على إنشاء علاقات دولية تقوم على التفاهم (ص ٦، ٧ من المقدمة). ويقول إن هنالك عدداً كبيراً من المسيحيين - والمؤلف أحدهم - يتمنون لو أن مسلماً تناول المسيحية المعاصرة بالدراسة المقارنة. فمِثْلُ هذه الدراسة خليقة أن تكون خطوة إلى الأمام، لا إلى الوراء، في التفاهم والعلاقات المتبادلة (ص ٦ من المقدمة). ولكنه يشترط على القائم بمثل هذه الدراسة أن لا تكون دراسته مُقْنِعَةً ومُعِينَةً على الاستنارة بالنظر إلى أبناء دينه من المسلمين فَحَسْب بل أن تكون مع ذلك مقبولة وحسنة الوقع عند المسيحيين أيضاً.

والصهيونية العالمية طرف في هذه المسألة من وجهين: أولهما أن خدمة رؤوس الأموال هي في الوقت نفسه خدمة لليهود، الذين يسيطرون على مصادر المال في كل مكان من العالم، وفي أمريكا على وجه الخصوص. وثانيهما: هو

---

(١) التقريب بين الأديان إفساد لها جميعاً وتحد لسنة الله في خلقه (ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة - هود ١١٨) (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض - البقرة ٢٥١). وهو يخدم الهدف نفسه الذي تخدمه الماسونية وشبيهاتها من الجمعيات ذات الطابع العالمي التي تقف من ورائها الصهيونية العالمية. وكلها يهدف إلى إزالة العصبيات الدينية والوطنية حتى لا يبقى على وجه الأرض سوى العصبية اليهودية. وللقارىء أن يتدبر الآيات ٤٤ - ٤٨ في سورة المائدة، من قوله تعالى (إنا أنزلنا التوراة فيها هدىً ونور) إلى قوله تعالى (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً. ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة).

أن تفتيت المسلمين وامتصاصهم في مناطق النفوذ يعين على تحقيق مطامع الصهيونية في إنشاء دولتهم التي تصوِّر لهم أوهامُهم أنها سوف تحكم العالم كلّه وتُخضِعه لشعب الله المختار . بل إن هذا التفتيت مرحلة تمهيدية لابد أن تسبق مشروعهم، أو تصاحبَه وتسيرَ معه جنباً إلى جنب، لأن يقظة الوعي الإسلامي وتجمُّعَ المسلمين وتعصبَهم يقضي على كل أمل في تحقيق مطامع الصهيونية السياسية ، بوصفهم الكثرة الكبرى التي تحيط بهم من كل جانب، ولأنهم يقفون في مختلف مواطنهم مع العرب بوصفهم إخواناً لهم في الدين ، ينهاهم إسلامهم عن مواصلة اليهود الذين أخرجوهم من ديارهم، ويدعوهم إلى معاونتهم في العودة إلى ديارهم بالمال وبالنفس .

إذا أدركنا هذه الحقيقة بوجهيها استطعنا أن نعرف الأسباب الخَفِيَّةَ التي دعت مؤسسة روكفلر الصهيونية إلى تمويل الرحلات الطويلة الباهظة النفقات ، التي تنقَّل خلالها مؤلف الكتاب بين بلاد العالم الإسلامي طوال تسع سنوات (ص ٨ من مقدمة الكتاب)، والتي بدت آثارها في اتصاله بأشخاص من مختلف الأجناس والهيئات ، زخرت صفحات الكتاب وهوامشه بما نقله عنهم . ثم تمويل معهدٍ لدراسة الدين المقارن في جامعة ماكجيل، وتعيين مؤلف هذا الكتاب أولَ مدير له .

والحيلة البارعة التي لجأ إليها المؤلف لزحزحة المسلمين عن إسلامهم ، وتحويلهم عن شِرْعته ومنهاجه هي أنه زعم لهم أن الإسلام في حقيقته شيء آخرُ غيرُ الإسلام الذي مارسه المسلمون في مختلف العصور . فالإسلام في زعمه مَثَل أعلى وحقيقة سماوية ، قد يقترب الإنسان منها ، ولكنه لا يستطيع أن يحققها تحقيقاً كاملاً . أما الذي مارسه المسلمون في مختلف العصور ، فهو محاولات لتطبيق ذلك المثل الأعلى ، بَذَلَ فيها الأفراد والجماعات على كَرّ العصور جُهْدَ طاقتهم بقدر ما سمحت به ظروفهم. والحقيقة السماوية المثالية في زعمه هي الإسلام. أما المحاولات التطبيقية فهي تاريخ الإسلام(١) . لذلك جرى المؤلف

---

(١)حقيقة الأمر فيما زعمه المؤلف هي أن الإسلام حد أدنى للإيمان ، يفتح الطريق أمام المسلم لتحقيق=

في الفصل الأول من كتابه على تقسيم الإسلام إلى إسلام قديم ينتهي بسقوط بغداد ، وإسلام وسيط يصور العصر التركي ، وإسلام حديث يبدأ منذ احتكاك المسلمين بأوربّا .

بهذه الحيلة البارعة، وبهذا العرض البراق ، أراد المؤلف أن يحقق أغراضه الأستعمارية الصهيونية في خطةٍ ذاتِ مرحلتين تعملان معاً متداخلتين :

١ ـ تفتيت الكتلة الإسلامية بتحطيم الأشكال الموحدة التي يلتقي عندها المسلمون ، باتخاذهم الرسول عليه الصلاة والسلام قدوة ومثالاً، واعتبارهم إجماعَ أصحابه تفسيراً صحيحاً للشريعة ، وتوقيرهم فقهَ السابقين الأولين من أئمة المسلمين .

٢ ـ دعوةِ المسلمين إلى التعاون مع الاستعمار الغربي والصهيونية العالمية ، بدعوى أن زمن العزلة قد مضى وفات ، وتطوير الدينِ بحيث يصبح أداة في خلق مثل هذا التعاون وتدعيمه ، والانتهاءِ به إلى امتصاص المسلمين في مناطق النفوذ المختلفة .

هذا هو الأسلوب الحديث لدول الاستعمار، التي استغنت في حراسة مصالحها عن الجيوش، وحل محلّها ترويضُ الشعوب وحَلُّها ومحوُ خصائصها وكسبُ صداقاتها .

أما تحطيمُ الأشكال الموحَّدة، الدينيةِ والحضارية، التي يلتقي عندها

---

= المثل الأعلى بقدر ما يطيق ، والمسلمون في ذلك على درجات بين الحد الأدنى والحد الأعلى ، وكلهم مسلمون. فتصوير سميث للإسلام على أنه مثل أعلى أو فكرة سماوية لا سبيل إلى تطبيقها على الأرض ، وأن الذي مارسه الناس في مختلف عصور الإسلام لم يكن هو الإسلام . ولكنه كان تاريخ الإسلام ، هذا التصوير هو تصوير مغرض يقصد به إقناع المسلمين بأن ما يراد لهم من تطوير الإسلام في العصر الحديث لا يخرج به عن حقيقة الإسلام ، لأنه يظل امتداداً لتاريخ الإسلام السابق . والحق أن الإسلام رسم مُثُلاً عليا ، ولكنه لم يكلف المسلم بها تكليفاً حتمياً تنتفي معه صفة الإسلام عنه إذا لم يحققها . وكل الذي كلفه به يدخل في حدود ما يطيقه كل إنسان ، فمن رفض هذا الحد الأدنى وأنكره ، فهو كافر . ومن أقر به ولم يمارسه ويقف عند حدوده فهو عاصٍ فاسق . وهذا الإسلام كما رسمه القرآن وحددته السنة ، في حدوده المستطاعة ، هو الوسيلة إلى جمع المسلمين على مُثُلٍ وأنماط اجتماعية ثابتة تجعل منهم أمة واحدة .

المسلمون، فهو واضح فيما زعمه المؤلف وردده في مواضع مختلفة ، من أن الإسلام الذي مارسه المسلمون الأولون ليس إلاّ المظهر التاريخي للإسلام ، أو المظهرَ التطبيقيَّ لحقيقته المثالية ، بقدر ما استطاعه هؤلاء الأولون ، وبقدر ما أتاحت لهم ظروف الزمان والبيئة من إمكان . وقد تدرج المؤلف من ذلك إلى أمرين : أولهما هو أن تمجيد المسلمين للقرون الأربعة الأولى من الإسلام ليس إلاّ وَهْماً شائعاً ليس له ما يبرره[1]. وثانيهما هو أن تنديد المسلمين بتفسير الترك الجديد للإسلام في القرن العشرين بعد الانقلاب الكمالي، واعتبارَه انحرافاً وفسقاً هو أيضاً وهمٌ آخر ينبغي أن يتنبهوا إلى خطئه (ص ١٦٣ - ١٦٦). وقد ظل المؤلف يدور حول هذه الفكرة ويعبِّر عنها في صورٍ مختلفةٍ كلما سمحت له الفرصة . فهو على سبيل المثال في الفصل الخامس الذي كتبه عن باكستان، يصف تمجيد المسلمين للفترة الأولى من الإسلام تحت حكم الخلفاء الراشدين بأنه وَهْمٌ يقوم على تصوُّرٍ رومانتيكي يُجسِّم فيه الخيالُ مُثُلَه العُلْوية السماوية ، ويحاول التقليل من شأن هذه الفترة بقوله : إن ثلاثة من الخلفاء الراشدين قد انتهت حياتهم بالقتل، ثم قطعت الحربُ الأهلية نظامَهم ، وأنهت هذه الفترةَ التي لم تدم أكثر من ثلاثين سنة (ص ٢٤٦). وهو يحض المسلمين في باكستان على تطوير الإسلام قائلاً إن واجب المسلم - إن كان دينه صحيحاً - أن يفسره تبعاً لما يعتقد مخلصاً أنه هو إرادة الله ومشيئته في القرن العشرين (ص ٢٤١). بل هو يذهب إلى أكثر من ذلك حين يتساءل عن إمكان ظهور أتاتورك جديد في باكستان، فيقول: إن باكستان لا تنجح كدولة علمانية إلا إذا اقتنع الناس بأن الدولة الإسلامية هي في حقيقتها دولة علمانية. ويشير المؤلف في هذا الصدد إلى أن نظرية عبد الرازق في كتابه (الإسلام وأصول الحكم) تدور حول هذه الفكرة[2]، منبِّهاً إلى توافر نسخ من الترجمة الأردية والإنجليزية للكتاب في

---

(١) يضرب المؤلف مثلاً لميل العرب خاصة إلى هذا التصوير بكتب التاريخ التي تقف عند سقوط بغداد ، مثل كتاب حسن إبراهيم ، وسلسلة أحمد أمين التي توقفت عند ظهر الإسلام ، ويقول : إن الاتجاه نفسه مشاهَدٌ في الهند ، مع أن مشاركتها في التاريخ الإسلامي تبدأ في العصر الوسيط .

(٢) صدر كتاب ( الإسلام وأصول الحكم في مصر سنة ١٣٤٤ هـ (١٩٢٥م) عقب إلغاء الكماليين =

أسواق باكستان، كما يشير إلى التشابه بين علي عبد الرازق وبين ضيا جوكالب في هذا الصدد، وإلى التقاء ذلك بالتصور المسيحي. فالدولة المسيحية ـ والبروتستانتية خاصة ـ هي دولة علمانية (ص ٢٥٢، ٢٥٣ وهامش رقم ٥٠ من هذه الصفحة). ويتحدث المؤلف في مواضع مختلفة من كتابه عن الإسلام الحديث وعن الإسلام التركي والإسلام الهندي والإسلام الباكستاني (ص ٥١، ١٩٣، ١٩٤، ٢٨٦). وربما كان أبرز الأمثلة على هذه التجزئة ما نقله عن أحد رجال الترك المناصرين للاتجاه الكمالي في قوله: (نريد أن نبني إسلاماً تركياً يصبح مِلْكاً لنا وجزءاً من مجتمعنا الجديد، على نحو الكنيسة الإنجليكانية التي هي مسيحية على نمط إنجليزي. فالإنجليكانية ليست إيطالية ولا روسية، ولكن أحداً لا يستطيع إتهامها بأنها ليست مسيحية. فلماذا لا يكون لنا إسلامُنا الخاصُّ بنا؟ ـ ص ١٩٣). وهو شبيه بما قاله بعد ذلك في الفصل السادس الذي كتبه عن الهند حيث يقول: (إن مسلمي الهند الآن يكتبون فصلاً ذا أهمية أساسية في تاريخ الإسلام الحالي، لأنهم يقومون بمحاولة يتولون فيها دور القيادة والإنشاء لحياة جديدة. فالإسلام الذي سيبقى في قلوب مسلمي الهند سوف يكون إسلامهم الخاص. وسوف يكون شكلُه مختلفاً عن شكل الدين الذي يُطوِّره مسلمو باكستان اليوم ـ ص ٢٥٨).

ويحاول المؤلف في خاتمة بحثه أن يشكك في أن الإسلام هو نمط سلوكي واجتماعي ثابت محدد منزل من عند الله بمناقشة الفكرة نفسها مناقشة واسعة تشمل الدين على وجه العموم، زاعماً أن تقديس المسلمين للإسلام يبدو كأنه يفوق إيمانهم بالله (ص ٣٠٧). ويختم الكتاب بقوله: (إن الإسلام كما بدأ في

---

= للخلافة الإسلامية في تركيا لسوغ صنيعهم، زاعماً أن الخلافة نظام تعارف عليه المسلمون وليس في أصول الشريعة الإسلامية ما يلزم به. والكتاب مليء بالتهجم الظالم والمتهور على الخلافة والخلفاء، ولم يستثن من ذلك الخلفاء الراشدين، وعلى رأسهم سيدنا أبو بكر رضي الله عنه. وقد حوكم مؤلف الكتاب أمام هيئة كبار العلماء بالأزهر، فأصدرت حكمها في ٢٢ المحرم سنة ١٣٤٤ هـ الموافق ١٢ أغسطس سنة ١٩٢٥، وهو يقضي «بإخراج الشيخ علي عبد الرازق أحد علماء الأزهر والقاضي الشرعي بمحكمة المنصورة الابتدائية الشرعية ومؤلف كتاب (الإسلام وأصول الحكم) من زمرة العلماء». وقد فصّلتُ الكلامَ عن الكتاب وعن الظروف التي أحاطت بظهوره في كتابي (الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر) ج٢ ص ٨٥ ـ ٩٥.

التاريخ من صنع المسلمين. أما الإسلامُ المنزَّلُ من عند الله فليس هو ممارسةَ تلك الأعمال والعقائد والأشكال التي يسميها الناس إسلاماً ، ولكنه نداء شخصي حي موجه إلى الأفراد، يدعوهم إلى أن يعيشوا الحياة التي تهيئها لهم ظروفهم ، مراقبين الله ، وأن يعاملوا رفاقهم من البشر في ظل عدالته - ص ٣٠٨). ومن هنا كان تشجيعُ المؤلف للصوفية وثناؤُه عليها في مواضع مختلفة من كتابه بِزَعْم أن التصوف في جوهره هو الدين مجرداً من النظم والأنماط. وأنه بذلك يلتقي مع المسيحية في ترك تنظيم الشؤون الدنيوية لمن بيدهم مقاليد السياسة والسلطان (ص ٩, ٣٤, ٣٥, ٣٧, ١٩٩). وهو بذلك يحاول أن يُزيِّن كلَّ انسلاخ من الشريعة الإسلامية ونظمها وأنماطها بنسبته إلى التصوف[1].

والواقع أن محاولات المؤلف تدور كلها حول تسخير الإسلام للمصالح الاستعمارية والصهيونية. وذلك بإدماج المفاهيم الغربية العصرية في الإسلام بحيث تبدو جزءاً أصيلاً من حقيقته . وبذلك تستمد منه قوة عند المسلمين المتمسكين بدينهم من ناحية ، وتتفرق السبل بالمسلمين في تأويله وتفسيره وتطويره من ناحية أخرى . فبينما يواجه الشرق الشيوعي مقاومة الدين له بإنكار حقيقته ، ووصفه بأنه خرافة ، يواجه الغرب الصهيوني هذه المقاومة في العالم الإسلامي باستغلال الدين ، عن طريق تطويره، وإقحام مفاهيمَ غريبة عليه ، وإخراج بعض حقائقه الأصيلة منه . والشرقُ والغربُ كلاهما يهدم الإسلام في آخر الأمر ، لأن أحدهما ينكره، وهو كفر صريح، والآخر يدخل على وحيه المنزل من عند الله تعديلاً، وهو كفر مُقَنَّع .

---

(١) التصوف الإسلامي في حقيقة أمره هو منهج في السلوك يقود الإنسان في الترقي من الشهوانية الى الربانية وليس نظرية في المعرفة . وقد ظل على صورته الصحيحة منهجاً في السلوك الإسلامي في صدر الإسلام ، وهو ما كان يسمى بالزهد . ثم اعتراه الفساد منذ أصبح نظرية في المعرفة ، فاختلط فيه الحق بالباطل ، والأصيل بالدخيل ، والصحيح بالظنون والاوهام . والصحافة المعاصرة في البلاد الإسلامية تطلق اسم التصوف على أشياء هي أبعد ما تكون عن الإسلام ، مثل تحضير الأرواح والدعوة إلى توحيد الأديان وكثير من أشكال التحررية اللبرالية التي تدّعي أنها تتمسك بلب الدين وحقيقته مما تسميه ( الباطن ) ، دون مظاهره وأشكاله مما تزعمه ( الظاهر ) .

ويرتبط ذلك كله ارتباطاً شديداً بما قرره المؤلف في الفصل الثالث من أن الإسلام كان عاملاً أساسيّاً وسبباً مهمّاً من أسباب وجود الهوّة التي تفصل بين الغرب وبين المسلمين (ص ١٠٢). ولذلك فهو يدعو أبناء جنسه من الغربيين، كما يدعو المسلمين، إلى سد الثغرة ببناء جسر فوق هذه الهوّة وخلق الأسباب الموصّلة للتفاهم والتوادّ (ص ١٠٣).

يدعو المؤلف المسلمين إلى أن يتعاونوا مع الذين يخالفونهم في الدين، ويقول في ختام الفصل السادس الذي كتبه عن الهند: (إن فكرة استقلال الحضارات قد ماتت، ولم يعد لها وجود في أيامنا هذه ..... عاشت كل حضارة من الحضارات في عزلة من قبل، تربطها بالحضارات الأخرى صلات وُدٍّ أو عداء. أما في أيامنا هذه، فعلينا أن نتعلم كيف نعيش متعاونين. والإسلام كغيره يجب أن يثبت قدرته على الخلق والابتكار من هذه الناحية. وربما تعلّم هذا الدرس في الهند، ذلك لأن وضع مسلمي الهند في الهند يشبه وضع الجماعة الإسلامية كلّها في العالم. كلاهما أقلية بارزة ذات أهمية، لهم تراثهم الخاص وقيمهم الخاصة وآمالهم الخاصة في المستقبل، ولكنهم يشتركون في مشاكلهم مع سائر الناس. ولهم دورهم الخاص، ولكنّ من المحتم عليهم أن يؤدوه بوصفهم جزءاً من كيان كلّيّ أوسع، يشتمل على خليط معقّدٍ من المنوّعات، ويشتمل على آخرين أكثر عدداً، وقد يكونون أكثر قوة، لكل منهم قيم أخرى ودور آخر - ص ٢٩١).

هذا هو الأصل الذي يبني عليه المؤلف آماله في استقرار مصالح الاستعمار في بلاد المسلمين، وفي تمييع شخصية المسلمين المستقلة المتميزة، التي يهدّد تجمّعهم حولها مصالحَه، في المستقبل القريب أو البعيد. والمؤلف يسعى لهذا الهدف من شتى الطرق وبمختلف الوسائل.

فمن ذلك دعوته إلى التحررية Liberalism والعلمانية Secularism وإلى فصل الدين عن الدولة، وهي جميعاً أسماء لمسمى واحد، أو صورة لحقيقةٍ واحدة وهي اللادينية، التي ترفض الخضوع لسلطان الدين، والتسليم بقضاياه،

والوقوفَ عند حدوده ، والتزامَ أوامره ونواهيه ، في تنظيم المجتمع ورسم سياسته . يدافع المؤلف عن هذه المذاهب زاعماً انها لا تتعارض مع الإسلام، ويتحمس لنظام الحكومة التركية الحديثة الذي نفذته عصابة الكماليين . والواقع أن التحررية والعلمانية اللادينية التي تدعو إلى فصل الدين عن الدولة ليست إلاّ مظهراً من مظاهر الدعوات العالمية التي تروجها الصهيونية في الشرق وفي الغرب بقصد محو كل أنواع العصبية، دينيةً كانت أو جنسية ، حتى يتحول العالم إلى قطعان من الهَمَل لا تربطهم رابطة، فيسهل على القلة اليهودية أن تسوقه سوق الأغنام[1]. وتؤيد دول الاستعمار في غفلتها هذه الخُطَّةَ الصهيونية في بلاد المسلمين، لأنها تذهب بعصبيتهم التي يخشى الغرب أن تؤلف بينهم وتجمعهم في كتلة متماسكة تغلق الباب في وجه الاستعمار بمختلف صوره وأشكاله .

والمؤلف يرى أن من الواجب ربطَ هذه المذاهب بالدين وتفسيرَها تفسيراً إسلامياً مقبولاً ، وأن هذا هو السبيل الوحيد لتدعيم وجودها وتعميق جذورها في العالم الإسلامي . وهو يقرر في خاتمة الكتاب أن العلمانية Secularism تشق طريقها إلى العالم الإسلامي في تقدم مستمر، وأنَّ من الممكن تطبيقَها بقوة السلاح ، أو تحت ضغط سياسي ، ولكن من المهم أن تستند في تقدمها إلى سماح الدين بها وإباحته لها ، وإلا انعدم السلام والانسجام في داخل كلٍّ من الفرد والجماعة ، وأصبح من الممكن أن تنتهي العلمانية بكارثة (ص ٣٠١). ثم يقول في وضوح: (إن التحررية Liberalism والإنسانية Humanism، إذا قُدِّر لهما أي رواج في العالم الإسلامي ، فسوف يكونان في صورة تحرر إسلامي

(١) ليست العلمانية والتحررية مجرد رفض للمسلمات الدينية فحسب ، ولكنها مع ذلك مذهب يستند إلى قيم خاصة به ، ويقوم على تمجيد الفضائل التي مجدها التراث اليوناني القديم ، وعلى رأسها الإنسانية والعدالة والجمال ، التي تتخطى حدود العصبيات بكل ألوانها ، في عالم يقوم على الأخوة البشرية ، وقد برزت العلمانية والتحررية في العصر الذي يسميه المؤرخون عصر النهضة أو الاحياء في أوربا ، الذي بعثت فيه القيم اليونانية واللاتينية القديمة على أنقاض القيم المسيحية ، وأحس اليهود الذين كانوا يعانون من الاضطهاد وتنذاك بالحرية في ظل هذه القيم الجديدة ، ونقل المسلمون هذه المذاهب وقلدوها مع ما نقلوه عن الغرب في العصر الحديث ، وقد لاحظ سميث أن التحررية هي أساس كثير من التطورات التي برزت في العالم الإسلامي المعاصر ، كالبرلمانية ، ونظم التعليم التحررية ، والتسامح ، وتحرير المرأة (ص ٧٢ - ٧٣) .

وإنسانية إسلامية، أو يُبْنيان على أساس ديني في أي حال ـ ص ٣٠٣). وهو بذلك يؤكد ما سبق أن قاله في الفقرة التي كتبها عن التحررية في الفصل الثاني حيث يقرر أن التحررية التي تُستَمَدُّ من تاريخ الإسلام أبقى أثراً من التحررية التي تُستَمَدُّ من الغرب (ص ٩٣)، وما قاله بعد ذلك في الفصل الخامس الذي كتبه عن باكستان حيث يقول (إن باكستان لا تنجح كدولة علمانية إلا إذا اقتنع الناس بأن الدولة الإسلامية هي في حقيقتها دولة علمانية ـ ص ٢٥٣).

لذلك حاول المؤلف أن يوجد لهذه المذاهب أصولاً إسلامية، فزعم أن التحررية يمكن ردها إلى أصلين إسلاميين في الفلسفة والتصوف، تستمد من الأولى اتجاهها العقلي، ومن الثاني اتجاهها الإنساني (ص ٥٥). وزعم مثل ذلك في العلمانية، مستشهداً بكتاب (الإسلام وأصول الحكم) لعلي عبد الرازق، كاشفاً عن جهود الاستعمار التي تُبذَل في ترويج الكتاب بين الباكستانيين، بعد أن تُرجم إلى الإنجليزية والأردية، وإحداهما هي اللغة الثقافية والأخرى هي اللغة الوطنية (ص ٢٥٣).

ولهذا السبب أيضاً بدا عطفُ المؤلف الشديدُ ودفاعهُ القويُّ عن موقف الحكومة التركية فيما سماه الإصلاح الإسلامي (Islamic Reformation) الذي يقوم على العلمانية والتحررية وفصل الدين عن الدولة[1]، وحرص على أن يجعله تطوراً في داخل حدود الإسلام وتفسيراً جديداً لحقائقه وليس نبذاً له وانسلاخاً منه (ص ١٧٤ ـ ١٧٨، ١٩٢ ـ ١٩٩). وقد لاحظ سميث أن الفلاحين في أنقرة لا يزالون متمسكين بإسلامهم التقليدي، ولكنه يعقّب على ذلك بأن الذي يعنيه في بحثه هم الطبقة المثقفة وخلاصةُ الطبقة المتوسطة (البورجوازية)، فهم الذين صنعوا الثورة، وتحملوا تبعاتها، وجنوا ثمارها[2]

---

(١) تراجع على سبيل المثال صفحتا ١٧٣ ـ ١٧٤.

(٢) من أجل ذلك كانت كل الأحاديث التي سجلها المؤلف في كتابه منقولة عن الرجال الذين ينتمون إلى هاتين الطبقتين، ولم يسجل في كتابه نقلا واحداً عن الرجال الذي يمثلون الطرف الآخر المحافظ، والأمثلة على ذلك كثيرة في صفحات ١٧٤، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٩٣، ١٩٤، ٢١٠.

(ص ۱۷۳). ولاحظ كذلك وجودَ حركةِ بعثٍ إسلاميٍّ في تركيا بعد الحرب العالمية الثانية ، وذكر بعض مظاهرها . فمن ذلك سماح الحكومة بإثارة المناقشة العلنية حول الثقافة الدينية بعد أن ظل ذلك ممنوعاً لمدة طويلة ، وقد انتهى الأمر بإعادة إدخال التعليم الديني في المدارس العامة سنة ١٩٤٦ . ومن ذلك أيضاً إنشاءُ مدارسَ لتدريب رجال من أئمة المساجد والخطباء الذين يتولون الإرشاد الديني سنة ١٩٤٨، ثم إنشاءُ كلية للدين في جامعة أنقرة في السنة التالية ، والسماحُ لطائفة من الصحف الدينية، أكثرها أسبوعي ، بالظهور. ومن ذلك السماح للترك بأداء فريضة الحج سنة ١٩٤٧ بعد أن ظل ذلك ممنوعاً سنواتٍ طوالا ، وإنشاءُ برامجَ إذاعيةٍ دينية . ومنه السماحُ بزيارة قبور السلاطين وأضرحة الأولياء سنة ١٩٥٠ (ص ١٨٥). وبعد أن يمضي المؤلف في تعديد مظاهر هذا البعث الإسلامي في تركيا ، ويُعَدِّدَ الأسباب السياسية والاجتماعية التي دعت إليه ، يتساءل عن الطريق الجديد الذي سيسلكه الإسلام في اتجاهه الجديد في تركيا ، فيقول: إذا قُدِّر للأشكال القديمة أن تنتصر ، فذلك يعني أن الثورة قد فشلت آخر الأمر ، ثم يقول في صراحة : (إن من الواضح أننا لا نتمنى هذا المصير، ولا نعتقد أن التجربة التركية سوف تُسحَق وتُباد - ص ١٨٩). ويؤكد آخر الأمر أن السياسة الجديدة التي تقوم على فصل الدين عن الدولة قد فرضتها الثورة وطبقتها بنجاح خلال عشرين عاماً ، رسمت خلالها الدور الذي ينبغي للدين أن يقوم به ، وأَلِفَ المجتمعُ التركي دور الدين الجديد في الحياة العصرية، ولكن الإسلام التركي لم يقبل هذا التطور بعدُ، ولم يمتزج به ويتفاعل معه ، ولذلك رأت السلطات التركية أن تُدرِّبَ طائفة من رجال الدين الرسميين الذين يمارسون الإسلام الجديد في الحدود التي رُسِمت له من قبل ، فالحرية الدينية التي مُنِحت حديثاً بعيدةٌ عن أن تكون حرية مطلقة (ص ١٩٦).
وآمال المؤلف التي تمثل اهتمامات الاستعمار واهتمامات الصهيونية العالمية في الوقت نفسه واضحة في قوله (إن المسألتين الأساسيتين اللتين تميزت بهما التحررية التركية Turkish Liberalism عن إسلام العالم الحديث هما : صلة المسلمين الترك بالمسلمين عامة من ناحية ، وصلة المسلم التركي بالشريعة الإسلامية من ناحية

أخرى ، فالترك في تصورهم الإسلامي انعزاليون Isolationists . وهم ينبذون الشريعة وينبذون في الوقت نفسه فكرة الوحدة الكلية للمجتمع الإسلامي . فهم يؤكدون موت الجامعة الإسلامية تأكيداً قاطعاً ـ ص ١٩٤). ثم يقول بعد ذلك بقليل : (إن الذي يعنينا الآن هو الهوة العميقة التي تفصل الترك ـ أو التي يحفرها الترك ـ في المجال الديني عن العرب). ويختم المؤلف هذا الفصل الذي كتبه عن تركيا بقوله: (إن هناك أمراً مؤكداً لا شك فيه ، وهو أنه إذا قُدِّرَ لِلْوثَر ـ ونحن نستعمل في ذلك تعبير الترك ـ أن يظهر ، فإنه سيجد آذاناً صاغية بين الطبقات المثقفة في تركيا . فهم مهيَّئون الآن ، عاطفياً وعقلياً واجتماعياً ودينياً، لاتباع أي مغامرة جديدة في تطوير الإسلام ـ ص ٢٠٥).

ومؤلف الكتاب يدرك إدراكاً واضحاً أهمية السيطرة على الأدب بمختلف فروعه وأشكاله في البلاد الإسلامية، باعتباره عاملاً قوياً في توجيه المجتمع وتلوين الحياة ، فهو يلاحظ أن انصراف العرب عن الأدب اليوناني في العصر العباسي قد حال دون تسرب تقاليد اليونان وأنماطهم إلى المجتمع الإسلامي ، وفي مقابل ذلك يُنَبِّه إلى أن الانقلاب الكمالي في تركيا قد اعتمد في إرساء قواعد التحرر (اللِّبرالية) على ترجمة عدد مختار من الكتب الإغريقية والرومانية ، بقصد إدماج مفاهيمها في الحياة . يقول سميث: (التحررية والإنسانية حركتان عميقتا الجذور في العالم الغربي[1]. وهما مشتقتان من اليونان من ناحية ، ومن الإنجيل

---

(١) هاهنا مسألة دقيقة يُشكِل فهمها على كثير من الناس ، وهي عالمية الإسلام وإنسانيته ، والخلط بينها وبين الدعوات العالمية والإنسانية بمعناها المقصود في اللبرالية والعلمانية التي تُسقط الدين من حسابها جملة ، ولا تقيم له وزناً . فعالمية الإسلام تعني أن دعوته موجهة للبشر كافة ، وليست محصورة في جنس بعينه ، كاليهودية التي هي ديانة عنصرية خاصة ببني إسرائيل مغلقة عليها بوصفهم شَعْبَ الله المختار ، فالمسلمون على اختلاف أجناسهم وألوانهم إخوة في الدين سواسية في الحقوق والواجبات ، لا تفرقة بينهم بسبب الجنس أو اللون . وإنسانيته تعني أنه يدعو إلى العدالة بين خلق الله على اختلاف مللهم وأجناسهم ومعاشرتهم بالمعروف ، مع رعاية حق الضعيف والمريض والشيخ الهرم والطفل الصغير ورجل الدين . ولكن المسلمين مع ذلك كله يظلون ( أمة واحدة من دون الناس ) كما جاء في نص كتاب رسول الله ﷺ ، الذي كتبه بين المهاجرين والأنصار عندما قدم إلى المدينة . وهم مطالبون بالتمسك بشعائرهم وسننهم ومناسكهم التي تميزهم بطابع خاص ، ومنهيون عن التشبه بغيرهم في أزيائهم أو عاداتهم ، حتى لا يفقدوا هذا الطابع المتميز المستقل ، ومطالبون بالحفاظ على =

من ناحية أخرى . وقد آتت هاتان الحركتان ثمراتهما خلال ثورات القرن الثامن عشر بتصميمهما على احتمال التضحية والاستشهاد في سبيل تحقيق أهدافهما ومُثُلهما . وقد اقتَبَست الحضارةُ العربيةُ القديمة بعضَ المفاهيم العقليـة من الفلسفة والعلوم اليونانية . ولكنها رفضت رفضاً باتّاً المفاهيمَ الإنسانية التي يتضمنها الفن والشعر اليونانيان . ولذلك لم يحدث قط أن تسربت تقاليده إلى المجتمع الإسلامي - ص ٣٠٣). وينقل المؤلف في الوقت نفسه عن (حسن علي يوسيل) وزير المعارف التركي في تقديمه للنشرة الرسمية «الثقافة في تركيا» سنة ١٩٤٦ قَوْلَه : (إن وزارة التعليم تَعْتَبِرُ الدراساتِ الإنسانية أساساً لحضارة هذا العصر، وقد اتُّخِذَتْ خطوات للنهوض بهذه الدراسات، ونحن نقوم الآن بترجمة عدد من الكتب اليونانية واللاتينية القديمة ونشرها بانتظام - ص ٣٠٢)[1] . ثم ينقل عن هذه النشرة بياناً بعدد الكتب التي أعدَّتْها الدولةُ للطبع تحت اسم (تراجم من الأدب العالمي)، من بينها ١٠٠ كتاب عن اليونانية، و ٢٢ عن اللاتينية، و١٨ عن الفارسية، و ١٢ عن العربية، و ١٢ كتاباً قديماً من الشرق الأقصى ، و ٦٢٩ كتاب كلاسيكي منقول عن اللغات الأوربية الحديثة .

* * * *

ويستطيع المتدبر للكتاب إذا قرأ خلال سطوره أن يستخلص كثيراً من أساليب الاستعمار السياسية التي يتوسل بها إلى تنفيذ مخططاته .

فمن ذلك تمكينُ المتحررين ودُعاةِ التحرر والعلمانية من مقاليد السلطة . يقرر المؤلف في الفقرة التي كتبها عن التحررية Liberalism في الفصل الثاني من الكتاب أن بين المسلمين عدداً كبيراً من المتحررين ، وأن كثيراً منهم يجمعون بين الإسلام وبين التحررية الغربية ، فيَعْرِضون الإسلامَ عرضاً متحرراً ، وأن

---

= استقلالهم وسيادتهم والدفاع عنها حتى الموت ، وللمسلم على المسلم من الحقوق والواجبات ما ليس لغير المسلم .

(١) في ظل هذه الحقيقة يستطيع القارىء أن يعرف السر الذي يكمن وراء اهتمام طه حسين الجنوني بتدعيم الدراسات اليونانية واللاتينية في برامج كلية الآداب عند إنشاء الجامعة المصرية سنة ١٩٢٥ .

هناك كثيراً من الأفراد الذين تربطهم صلات الصداقة والود بالمتحررين من أصحاب الديانات الأخرى تقوم بينهم أُلفةٌ وتَفاهمٌ مُتبادَل. وهؤلاء ليسوا كثيراً فحسب، بل هم يشغلون مناصبَ كبيرةً في قيادة المجتمع في كل نواحي الحياة تقريباً. فهم ينتشرون في معاهد التعليم، ويُصْدِرون عدداً كبيراً من الكتب، ويسيطرون على أكثر الصحف، وينتشرون في الجهاز الحكومي لأكثر البلاد الإسلامية (ص ٦١). ويقدّم المؤلف نماذج من الكُتّاب والقادة المتحررين في العالم الإسلامي ممثّلة في سير سيد أحمد خان (١٨١٧ ـ ١٨٩٨) وحركة عليكرة في الهند، وأمير علي (١٨٤٩ ـ ١٩٢٨) وشبلي (١٨٥٧ ـ ١٩١٤) وأبو الكلام أزاد (١٨٨٨ ـ ) والشيخ محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥) وطه حسين (١٨٩١ ـ ١٩٧٢) وسنفولاجي (١٨٩٠ ـ ١٩٤٣) وشيناسي (١٨٢٤ ـ ١٨٧١) ونامق كمال (١٨٤٠ ـ ١٨٨٨) وعبد الحق حامد (١٨٥١ ـ ١٩٣٧) وتوفيق فكرت (١٨٧٠ ـ ١٩١٥) (ص ٥٨). ويتكلم المؤلف عن أسباب فشل باكستان في تحقيق وجود الدولة الإسلامية فيقول: إن القيادة منذ مولد هذه الدولة كانت مركَّزة في يد طائفة من أثرياء المسلمين المتفرنجين، ظهرت منذ قرن، وأخذت بالتدريج تحتل مركزاً ممتازاً في مختلف ميادين الحياة الاجتماعية والاقتصادية والدولية. وكانت هذه القلة القليلة تمتاز بين سائر المجتمع الهندي الإسلامي امتيازاً كبيراً واضحاً بخبرتها الواسعة واتصالها بشؤون الحياة العصرية، ومصادر الثروة، والقوة والفكر الحديث، وكان زعماءُ حزب الرابطة الإسلامية من هذه الطبقة التي تنفرد بالصلاحية في مجال تكوين دولةٍ حديثةٍ تناضل في سبيل استمرار بقائها حية، ولكنهم من ناحية أخرى كانوا غيرَ مُؤهَّلين للقيام على مهمة إعداد الدولة لكي تكون دولة إسلامية (ص ٢٢٢).

ومن أساليب الاستعمار التي يستخلصها القارىء من خلال السطور كذلك شَغْلُ الدولة الناشئة التي تتحفز للنهوض بإثارة مشكلاتٍ وعراقيل تشغلها وتصرفها عن أهدافها الأصيلة. يقول سميث في أثناء الحديث عن مدى نجاح باكستان في تحقيق وجود الدولة الإسلامية: إن هناك اعتبارين تحكّما في باكستان وسوف يستمران في التحكم، وهما: المحافظةُ على وجودها وحياتها، ثم اختيارُ

شكل الدولة والطريق الذي تسلكه (ص ٢١٩). ثم يقول: إن مشكلة الحياة والبقاء لم تكن شيئاً هيناً، فهي تتطلب في أيامنا هذه كثيراً من الأسباب، إنها تتطلب يقظة دائمة، ومجاراة للتقدم الصناعي والفني، وذكاءً خلاقاً، وجهداً ضخماً دائباً لا يَفْتُرُ في ميادين مختلفة، تتراوح بين البحث الكيميائي وشؤون الاقتصاد الدولي والإعداد الحربي والاقتصادي والإداري والكياسة السياسية. مثل هذه الشئون المنوّعة لم تكن تؤدي الى تحوير النظرية (الأيديولوجية) السياسية فحسب، ولكنها كانت تصرف القادة كذلك عن الأهداف الدينية (ص ٢٢٠). ولكي نفهم ما تعني هذه الكلمات يجب أن ننظر إليها في ضوء كلمات أخرى جاءت في خاتمة كتابه يقرر فيها: أن أساليب الحياة العصرية الغربية ماضية في الانتشار في اطراد ثابت لا يتوقف، متخللة كل مناطق العالم، ومن بينها المناطق الإسلامية. وذلك بسبب ارتباط أهله بالعالم الغربي في شتى نواحي حياتهم. فلم يعد هناك وجود لاستقلال كامل طالما أن حصول الفلاح الباكستاني على طعامه مثلاً يتوقف على قرار من واشنجتون، وطالما أن بقاء أيٍّ منا على قيد الحياة يتوقف على قرار من جنيف أو بيكين. فالمُبادءة في يد غير المسلمين، والمسلمون لا يملكون إلا رد الفعل (ص ٢٩٨ - ٢٩٩).

ويستطيع القارىءُ المدققُ الذي يقرأ خِلالَ السطورِ ويدرك ما وراءها أن يتبين أن كثيراً من الأمور التي تبدو في ظاهرها هينة سطحية هي في حقيقة الأمر ذاتُ أغوار عميقة وأهداف بعيدة. فمن ذلك مثلاً الدعوة إلى تحرير المرأة ومنحِها حقوقها. تبدو حقيقةُ التدبير الذي يعمل من وراء هذا التوجيه فيما نقله مؤلف الكتاب عن أحد المثقفين من المسؤولين في تركيا حيث يقول:

(الإسلام بين العرب والهنود وأمثالهم على الطرف المناقض لإسلامنا نحن الترك، ولا عجب في ذلك، لأنهم لم يقوموا بثورتهم الاجتماعية بعد، فأمان الله خان[1] لم يَبْنِ إصلاحاته على أساس اجتماعي وطيد، ولذلك فشلت محاولته،

---

(١) ملك أفغانستان الذي عزله الشعب في ثورته عليه حين حاول أن يقلد الانقلاب الكمالي التركي في العقد الثالث من هذا القرن.

وكذلك الشأن في إيران. فالتكوين الاجتماعي لم يتطور بعد إلى الحد الذي يستطيع معه تقبُّل التغيير الجديد. هذا هو السبب فيما نسمعه عن عودة النساء إلى الحجاب في طهران. ولنقف قليلاً عند هذا الموضوع، موضوع الحجاب، فالواقع أن الحياة الاقتصادية هي الأساس الذي يتوقف عليه كل شيء، والنساءُ في تركيا يعملنَ في المصارف وفي التدريس، وبينهن أستاذات جامعيات وقاضيات وكيميائيات ومحاميات. ففي أنقرة وحدها أكثرُ من عشرين امرأة تشتغل بالمحاماة، وقس على ذلك في سائر الأقاليم. إن التقدم قد مضى إلى مدى لا يترك معه فرصة لعودة الأفكار القديمة، فقد تغير كثير من الأشياء بتقدم الديمقراطية، وسوف يكون هناك مجال لتغيير أكبرَ في المستقبل. إن الذين آخذ في التطور والتدرج، ونحن نأمل مخلصين أن يظل هذا التطور والتدرج مستمراً في طريقه. ولكننا في غير حاجة إلى زعيم مصلح في هذه الناحية، فالحياة الاجتماعية وحدَها تقُومُ على هذا الإصلاح - ص ٢٠١، ٢٠٢).

خلاصة القول في هذا الكتاب الذي نحن بصدده أنه بحث جاد عميق مستقص في آثار التغريب Westernization في العالم الإسلامي، يمكن أن يستفيد منه المسلم وغيرُ المسلم على السواء. فالمسلم الذي يقرؤه في غير تدبر وإدراكٍ لحقائق الأمور قد يقتنع بما يدعو إليه المؤلف من تطوير الإسلام والمجتمعات الإسلامية وتقريبهما من الحضارة الغربية، والمسلمُ الذي يعرف حقائقَ الأمور يستخلص منه كثيرا من أساليب الاستعمار في تحقيق ما اصطلح ساسةُ الغرب وباحثوه على تسميته بالتغريب.

وبعد

فتطوير المجتمع الإسلامي، الذي يَدأَبُ التغريبُ على دَفْعِه وتدعيمه وتعميمه في شتى قطاعات المجتمع، قد يبدو ضئيل الخطر إذا نَظَرَ إليه كلُّ باحث من زاويته الخاصة، فينظر إليه الأديب من زاوية الأدب، واللغويّ من زاوية اللغة، والفنّان - مصوِّراً أو نحّاتاً أو موسيقياً - من زاوية فنه، ومصمِّم الأزياء من ناحية الزي، وصاحبُ الفقه والقانون من زاوية فقهه وقانونه، وهكذا.. والواقع أن إدراك حقيقة الشيء يستلزم النظرة الشاملة إليه، التي تحيط به من كل نواحيه. والذي ينظر إلى التطوير هذه النظرةَ الشاملةَ، يستطيع

أن يُدرِك خطورتَه ومدى آثاره ، فإذا عمل صاحب اللغة على تطوير اللغة العربية ، وعمل الخطاط على تَطوير الخط العربي ، وعمل الأديب على تطوير الأدب وطرائق التعبير والتخيُّلِ والنَّظْمِ والأسلوبِ بل والموضوع ، وعمل الموسيقيُّ على تطوير الألحَان ونظامها ، وعمل الأخلاقيون والاجتماعيون على تطوير القِيَمِ والعادات والتقاليد، وتطويرِ الزي واللباس والأثاث ، فأيُّ صلة تبقى لنا بعد ذلك بماضينا ؟ وأي خليَّة من خلايا عقولنا ، وأي زاوية من ضمائرنا ، وأي قطاع من شخصياتنا، يصبح امتداداً لعقول الآباء والأجداد وضمائرهم وشخصياتهم ؟ بل أي صلة سوف تربط المسلم بالمسلم ، والعربيَّ بالعربي، وليس هناك ما يضمن أن يكون التطور في كل قطاع من هذه القطاعات هو هو في كل بلد من بلاد المسلمين والعرب ؟ .

أي مُثُل صالحةمن نماذج السلف المقتَدَى به ، وأي قِيَم موحّدة يمكن عند ذلك أن تجمعنا ؟ وأي شيء يَفْهَم القارئُ ويتذوق المتذوق إذا قرأ كُتُب آبائه وأجداده ، أو سمع شعرهم، أو رأى فنونهم ، واللغة غيرُ اللغة ، والخطُّ غيرُ الخط ، والأسلوبُ غيرُ الأسلوب ، والموضوع غير الموضوع ، والقِيَمُ الفكرية والفنية غيرُ القيم الفكرية والفنية ؟ وأي شيء يهز السامع إذا سمع موسيقى القدماء ؟ بل أي شيء يهزه إذا سمع القرآن يتلى بلحون العرب ، ونحن مَنْهيُّون أن نقرأه بغير لحونهم ؟ .

والذي يعتبر تعدد الزوجات شيئاً بغيضاً ينافي المدنية والتهذيب، ويراه ضرباً من الشهوانية الحيوانية والبدائية البربرية ، أليست تَنْفِر نفسُه من سيدنا رسول الله ﷺ ومن أصحابه، حين يقرأ في سِيَرهم وأخبارهم أنهم كانوا يجمعون بين الزوجات ؟ .

ذلك هو مادعا جِبْ وسْمِثْ وكرُومر ولُويْد فيما ذكرناه، وغَيْرَهم فيما لم نذكره ، إلى أن يتصوروا النتائج الخطيرة التي تترتب على التطوير . وذلك بعض ما تنطوي عليه الآية الكريمة من حِكْمة، في قول الله تبارك وتعالى ﴿وأَنَّ هذا صِرَاطِي مستقيماً فاتَّبِعوه ، ولا تَتَّبِعُوا السُّبُل فَتَفَرَّقَ بكُمْ عن سَبِيله . ذلكمْ وَصَّاكُمْ به لَعلَّكُم تَتَّقُونَ﴾ .

# الفصل السابع

## من آثار التغريب

## ١

## الإسلام والعالمية

العالمية في الاصطلاح الحديث مذهب يدعو إلى البحث عن الحقيقة الواحدة التي تكمن وراء المظاهر المتعددة في الخلافات المذهبية المتباينة ، ويزعم أصحاب الدعوة والقائمون عليها أن ذلك هو السبيل إلى جمع الناس على مذهب واحد تزول معه خلافاتهم الدينية والعنصرية لإحلال السلام في العالم محل الخلاف .

والدعوة باطلة من أساسها ، لأنها تخالف سنة ثابتة من سنن الله في الأرض ، وهي دفعُ الناس بعضِهم ببعض ، وضربُ الحق والباطل. والهدمُ والبناء وجهان لهذه السُّنة لا يفتآن يعملان دون انقطاع ، وكُلٌّ مُيَسَّر لما خُلِق له . هذه السنّة قائمة بأمر الله تعالى، ولن تجد لسنة الله تبديلاً. هي قائمة في داخل أجسامنا التي لا يتوقف الصراع فيها بين كرات الدم البيضاء وبين الجراثيم والأمراض الغازية ، وفي الخلايا التي تُبنَى من جديد على أنقاض خلايا أخرى تموت ، وفي الصراع القائم في باطن نفوسنا بين الضمير الديني وبين الشهوات. ﴿وَفِي الأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ؟ - الذاريات ٢١﴾. وسَنَة الصراع ، والهدم والبناء ، من مظاهر الحركة والحياة في الكون وفي المجتمعات الإنسانية. ثم إن الصراع بين الحق والباطل لا ينكشف آخرَ الأمر إلا عن بروز الحق في أصفى صوره وأنقى عناصره ، وهلاكِ الباطل ومَحْق شوائبه ، وقد صور القرآن الكريم هذه السُّنّة الدائبة ، في مثلين ضربهما لاختلاط الحق والباطل ، أحدُهما في السيول التي تختلط بالأوحال والأقذاء

---

* محاضرة ألقيت في ليبيا بدعوة من جامعة طرابلس ١٣٩٤ - ( ١٩٧٤ م )

والأقذار، وبما تجرف من جيف، وما تقتلع من نبات، ثم لا يبقى منها على طول المجرى وتعدد المنعرجات إلا الماءُ الصافي العذب في الأنهار التي تفيض بالخير والبركات. والمثل الآخر في المعادن التي نستخرجها من الجبال ومن باطن الأرض مختلطة بالشوائب وبالعناصر الغريبة، ثم لا يبقى منها على حرِّ النار حين تُصهر إلا الحُرُّ الخالص من جواهرها النافعة: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَداً رابِياً. وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلُه. كَذلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الحَقَّ والبَاطِلَ. فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً. وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ. كَذلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الأَمْثَالَ - الرعد ٢٠﴾.

فالصراع والخلاف الذي تزعم العالمية أنها تعمل على محوه هو سر من أسرار الحياة نفسها، وناموس من نواميس الله في خلقه، يجري على قَدَر، وينتهي إلى غاية، ويسوقه تدبيرٌ من عليم حكيم. وقد يظهر للمتدبرين من خَلْق الله بعضُ المزايا والحِكَم الخفية التي تحجبها ظواهر بغيضة منفِّرة، ولكن أعماقها وأبعادها وسائرها تظل محجوبة عنا لا يعلمها إلا الله. من أجل ذلك كان العقل البشري وحده عاجزاً عن التمييز بين الحق والباطل، وبين الخير والشر، وبين النافع والضار، لأن الحُكْمَ على ذلك كله لا يتيسر إلا لمن يعرف الحقيقة كلها بكامل تفاصيلها من أولها إلى آخرها. ونحن لا ندرك من الحقائق إلا ما نعيشه من أعمارنا القصيرة في امتداد الزمن الضارب في أعماق الماضي، والممتد إلى ما لا يُحَدّ من مستقبل الزمان، بل إننا لا ندرك من هذه اللحظات القصيرة إلا بعض ما يتاح لنا في تجاربنا المحدودة فوق كوكب، هو بكل ساكنيه لا يزيد عن قطرة ماء في محيط من الأكوان. ذلك هو اللب والصميم من قول الله جلّت حكمته ﴿كُتِبَ عَلَيْكُم القِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ. وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ. وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئاً وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ. وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ - البقرة ٢١٦﴾. ومن قوله تعالى ﴿إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ القَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ. وَتِلْكَ الأَيَّامُ نُدَاوِلُها بَيْنَ النَّاسِ. وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ. وَاللَّهُ لا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ. وَلِيُمَحِّصَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَمْحَقَ الكَافِرِينَ. أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ

تَدْخُلُوا الجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ اللَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ ـ آل عمران ١٤٠ ـ ١٤٢﴾، وقوله تعالى يخاطب رسوله ﷺ حين كبُر عليه أعراض أهل مكة عن دعوته قبل الهجرة ﴿وَإِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنِ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقاً فِي الأَرْضِ أَوْ سُلَّماً فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بِآيَةٍ . وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الهُدَى فَلاَ تَكُونَنَّ مِنَ الجَاهِلِينَ ـ الأنعام ٣٥﴾، وقوله تعالى في الإذن للمسلمين بعد الهجرة بالقتال ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ . الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلاَّ أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ . وَلَوْلاَ دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيراً . وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ . إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ـ الحج ٣٨ ـ ٤٠﴾ وفي موضع آخر من سورة البقرة ﴿وَلَوْلاَ دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الأَرْضُ. وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى العَالَمِينَ ـ البقرة٢٥١﴾، وقوله تبارك وتعالى يخاطب رسوله﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لآمَنَ مَنْ فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً . أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ؟ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلاَّ بِإِذْنِ اللَّهِ . وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لاَ يَعْقِلُونَ ـ يونس ٩٩ ـ ١٠٠﴾ .

وقد كان من مقتضى هذا الناموس الثابت من نواميس الله أن تتعدد المجتمعات البشرية، وأن تتنوع في صفاتها وفي سماتها ، فالجماعات البشرية تدرك ذواتها من طريقين : أولهما : التقاء كل جماعة منها على صفات عامة تؤلف بينها وتشد بنيانها ، وتوحد صفوفها ، فتبدو في كثرتها كالجسم الواحد ، وثانيهما : هو اختلاف كل جماعة في مجموعها عن غيرها من الجماعات الأخرى ، لكي تدرك أنها ذاتٌ معنوية مستقلة عن غيرها من الذوات . فتشابهُ أفرادها يحفظها من التشتت والتفكك ، ومخالفتُها لغيرها تحميها من أن تذوب وتنماع. من أجل ذلك حرصت الدول في مجتمعاتها الحديثة على اصطناع ما يعمِّق هذا الشعور بالذات من الوجهين كليهما، فهي تصطنع الأعلام الخاصة ، والأناشيد الوطنية، وتعنى بالتاريخ وبالفنون وبالآداب القومية ، التي تُبرز شخصيتها، وتجمع قلوب الناس وأذواقهم على التحمس لها، والتعلق بها .

والإسلام ـ وهو دين الفطرة ـ يُقِرّ بهذا النظام الإلهي، الذي يحفز إلى

العمل وإلى التنافس الذي هو سبب العمران، ويحدد مكان كل عامل في عمله . فالعمل - لكي يكون مثمراً وفعّالاً - يحتاج إلى تنظيم، والتنظيم يقوم على تقسيم العمل، وربط كل طائفة من العمل بمهمة محددة لا تتجاوزها إلى غيرها، ولا تُسأل إلا عنها. من أجل ذلك قامت سنة الله في الأرض على جعل الناس أمماً وشعوباً وقبائل، كل أمة منها مسؤولة عما يليها مما وكّلها الله به لا تُسأل عن سواه. أما الذي يجيء بَعْدَ هذه النظم الأرضية فالله أعلم به، وعلينا أن نسلّم بحكمته، ونتقاد لسُننه فيما نعلم وفيما لا نعلم. يخاطب الله سبحانه وتعالى رسوله ﷺ في الكتاب المنزّل عليه فيقول ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسكاً هُمْ نَاسِكُوهُ، فَلَا يُنَازِعنَّكَ فِي الأَمْرِ، وادْعُ إلى رَبِّكَ إِنَّكَ لَعَلَى هُدًى مُسْتَقِيمٍ. وَإِنْ جَادَلُوكَ فَقُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ. اللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ القِيَامَةِ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ - الحج ٦٧ - ٦٩﴾. وأوضح من ذلك دلالة وأصرح فيما نحن بصدده آيات سورة المائدة، التي نزلت في احتكام أحبار اليهود إلى الرسول ﷺ في رجم الزاني، يطمعون في أن يفتيهم بغير ما جاءت به التوراة من الرجم، وكانوا قد بدّلوا ذلك الحُكم وأخفوه، محاباة لأشرافهم حين كثر فيهم الزنى. يقول الله تبارك وتعالى ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ، يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ. فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَناً قَلِيلاً. وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الكَافِرُونَ. وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالعَيْنَ بِالعَيْنِ وَالأَنْفَ بِالأَنْفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالجُرُوحَ قِصَاصٌ. فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ. وَمَنْ لَمْ يحكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ. وَقَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِمْ بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ. وَآتَيْنَاهُ الإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ، وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِلْمُتَّقِينَ. وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الإِنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ. وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الفَاسِقُونَ. وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الكِتَابَ بِالحَقِّ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الكِتَابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ. فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ، وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الحَقِّ. لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً. وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ

أُمَّةً وَاحِدَةً . وَلَٰكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِيمَا آتَاكُمْ . فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتِ . إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ـ المائدة ٤٤ ـ ٥١﴾ .

وقد حرص الإسلام على تميز المسلمين من سائر الأمم بوصفهم أمة ذات كيان مستقل، فرسول الله ﷺ ينص في الكتاب الذي كتبه بين المهاجرين والأنصار على أن ( المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم ، أمة واحدة من دون الناس ) ( وأن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس ) ( وأن سلم المؤمنين واحدة ، لا يُسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على سواءٍ وعدل بينهم ) ( وأن المؤمنين المتقين على من بغى منهم أو ابتغى دسيعة ظلم أو إثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين . وأن أيديهم عليه جميعاً ولو كان ولد أحدهم )[1] .

وفي سبيل هذا الحرص على تمييزهم من سائر الأمم نهاهم عن أن يقلِّدوا غيرهم في ملبسهم أو عاداتهم فقال ﷺ(من تشبه بقوم فهو منهم ـ رواه أبو داود في كتاب اللباس). وقال (ليس منا من تشبه بغيرنا ـ رواه الترمذي في كتاب الاستئذان). وعمد إلى مخالفتهم في هيئتهم، وأمر المسلمين بالحرص على هذه المخالفة تمييزاً لهم من غيرهم، فأمر بقص الشارب وإطالة اللحية تمييزاً لهم من المشركين الذين كانوا يطيلون شواربهم، ويحلقون لحاهم ، وذلك في قوله (خالفوا المشركين. أحفوا الشوارب وأعفوا اللحى ـ رواه مسلم في كتاب الحيض). وأمر بخضاب اللحية بالحناء تمييزاً لهم من اليهود والنصارى الذين كانوا لا يخضبون. فقال (إن اليهود والنصارى لا يصبغون فخالفوهم ـ رواه مسلم في كتاب اللباس والزينة). وروى مسلم عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ أتي بأبي قُحافة رضي الله عنه يوم فتح مكة ورأسه ولحيته كالثَّغامة[2] بياضاً. فقال رسول الله ﷺ (غيّروا هذا بشيء. واجتنبوا السواد).

---

(١) سيرة ابن هشام ٢ : ١٤٨ ط . السقا . والدسيعة في الأصل ما يخرج من جوف البعير إذا رغا . شبه بها ما يضمره الغادر من الشر .

(٢) الثغام نبت أبيض الزهر والثمر . واحدته ثغامة .

وكان رسول الله ﷺ يصوم من الأيام السبت والأحدَ ويقول: (إنهما يوما عيد لليهود والنصارى فأحب أن أخالفهم - رواه البخاري في كتاب الصوم). وكان ﷺ يقول (تسحروا فإن في السحور بركة). رواه البخاري في كتاب الصوم. وقال ابن حجر في شرحه (ومما يعلَّل به استحبابُ السحور المخالفةُ لأهل الكتاب، لأنه ممتنع عندهم. وهذا أحد الوجوه المقتضيةِ للزيادة في الأجور الأُخروية).

وقد دعا الإسلام المسلمين إلى أن يكونوا أشداء على الكفار رحماء بينهم، وذلك في قوله تبارك وتعالى﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ. وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ - الفتح ٢٩﴾. ونهاهم عن اتخاذ الأولياء والأصدقاء من أعداء المسلمين الذين أخرجوهم من ديارهم، أو أعانوا على ذلك في قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ. تُلْقُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ. يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ، إِنْ كُنْتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَاداً فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي. تُسِرُّونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنْتُمْ. وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ - الممتحنة ١﴾. نزلت في حاطب بن أبي بلتعة حين كتب إلى بعض أهل مكة متودداً، يرجو من وراء ذلك أن يرعوا حرمته، ويحفظوا من بقي من قرابته عندهم. بل لقد ندد الإسلام بمن ترك الهجرة واللحاق برسول الله من أجل أهله وتجارته بمكة، وفيهم نزل قوله تعالى﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ. وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ - التوبة ٢٤﴾. وفي مقابل هذه الشدة على العدو أوصى رسول الله ﷺ المسلمين بالتراحم فحرم عليهم دماءهم وأموالهم وأعراضهم. وذلك في خطبة الوداع بمكة يوم النحر، حيث قال (إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم حرام عليكم كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا في شهركم هذا. وستلقون ربكم فيسألكم عن أعمالكم. فلا ترجعُنّ بعدي ضُلّالاً يضرب بعضكم رقاب بعض - رواه مسلم في كتاب تحريم الدماء).

ولو تتبعنا الدعوة المبتدعة المعاصرة إلى العالمية لوجدنا أنها - على اختلاف

صورها وشُعَبها كما ستبينه من بعد ـ دعوةٌ هدامة مخربة من وجوه كثيرة . أولها : أنها تناقض الناموس كما بيناه ، ثم إن كل شعبة من شعبها تريد أن تكون ديناً جديداً يجتمع عليه الناس . ومن أجل ذلك ، فهي تشترك في مهاجمة الأديان، لتحطم سلطانها على قلوب الناس وضمائرهم، حتى تُحِلّ محلّها الولاء للمذهب الجديد. فهدم الأديان مرحلة لابد أن يمر بها الداخل في مذاهبهم، لكي يتحقق ما يزعمونه من محو العصبيات التي هي في زعمهم أصل العداوات والحروب بين الناس والأمم . وأكثر الناس تأثراً بدعوة العالمية هم الخاملون من الضعفاء ، الذين تَقْصُر هِمَمُهم عن الطموح إلى وسائل النهوض، والأخذ بأسباب القوة والجهاد في سبيلها، فيركنون إلى أحلام العالمية التي تُمَنِّيهم بسلام يعطف فيه القوي على الضعيف، ويكف عن استعباده واستغلاله . وليس أضرَّ بالأمة الضعيفة من هذه الأحلام، لأنها تزيدها ضعفاً على ضعفها، وتقضي على البقية الباقية من معالم شخصيتها، إذ تذيبها في مفهوم شاسع تفقد معه معرفة كنهها ، وحدودِ ذاتها ، لأنه يشملها ويشمل أعداءها على السواء ، وتحاول بالسفسطة أن تجمع بين الضدين اللذين لا يجتمعان: القوة والضعف، والقدرة والعجز ، والطموح والخمول، والعمل والكسل . وقد جربنا الكلام عن الإنسانية والتسامح والسلام . وحقوق الإنسان في عصرنا، فوجدناه كلاماً يصنعه الأقوياء في وزارات الدعاية والإعلام لِيَنْفَقَ ويَرُوج عند الضعفاء، فهو بضاعة معدة للتصدير الخارجي وليست معدة للاستهلاك الداخلي ، لا يستفيد منها دائماً إلا القوي ، لأنها تساعد على تمكينه من استغلال الضعيف الذي يعيش تحت تخدير هذه الدعوات في ولاء مع مستغله ومستعبده ، يستنفد طاقاته وقدراته في الأحلام بدلَ أن يوجِّهها لعملٍ نافع ، يُحرِّره من قيود ضعفه وعجزه ، ويَجْمَعُ ما تشتت من قواه، وما خمد حتى كاد يتلاشى من إرادته وطموحه . ثم إن الأحلام العالمية لن تُغَيِّر سُنَّة الله في خَلْقه، ولن تحوِّل مجرى ناموسه في التاريخ، ولن تحقق ما يزعمه الداعون باسمها من أهداف، ولن يكون من نتائجها إلا أن تذوب بعضُ جماعاتٍ ضعيفة متهافتةٍ عاجزةٍ كُتِبَ عليها الفناء ، لأنها لا تستحق البقاء ، أو لأنها ـ على الأصح ـ فقدَت مُقوِّمات الحياة . تَذُوب وتَفْنى لتتغذّى بها جماعاتٌ أخرى أقوى تُبْنَى على أنقاضها . ثم

يظل الصراعُ قائماً بين الجماعات القوية المتنافسة، وتَمْضي سُنَّةُ الله الأزلية في طريقها المرسوم، لا تحيد عنه ولا تبيد ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلاً. وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَحْوِيلاً﴾.

إن الناس في ضعفهم البشري، وتمسكهم الشديد بالحياة الدنيا، وإشفاقهم مما وراء الموت ـ وهو مجهولٌ مرهوبٌ عند ضعفاء الإيمان وعند من لا يؤمنون برسالات الله ـ لا يدركون من الحروب والصراع إلا الجانبَ الذي يكرهونه ويخافونه، وهو العذابُ والآلام التي تصاحب الصراع. والموتُ الذي قد ينتهي به. ولكنَّ نظرةً متدبِّرة تهدي المؤمنين إلى أن الآلامَ والموتَ، على امتداد الحياة الكبرى، ليست إلا بعض المكارة القليلة الخطر على الامتداد الطويل المديد الذي لا يَحُدُّه الخيال، لا يكاد يذكرها الإنسان بعد أن يتجاوزها إلى ما وراءها. فهي لا تزيد عما يقابله في طفولته أو صباه أو في شبابه، أو بعض أطوار حياته من ضروب المعاناة في الأمراض أو الحوادث، أو الكدح والكفاح في سبيل المعرفةِ أو في سبيل طلب العيش والطموح للأفضل. والمسألةُ الأساسية في ذلك كلِّه هي أن البَوْنَ واسع جداً بين وِجْهَتي النظر عند من يؤمن باستمرار الحياة بعد الموت والحسابِ والثوابِ والعقابِ، وعند من لا يؤمن بذلك، ولا يرى إلا هذه الحياةَ الدنيا. وهذه مسألة مهمة، لأنها تَحْسِم النقاش بين صِنفَين من الناس في كل الخلافات المذهبية التي يبدو النقاشُ بين أطرافها غيرَ ذي جدوَى منذ البدء. فالنقاشُ غيرُ مُثمر بين رجل يؤمن بالحياة الأخرى، وبين رجل آخر لا يؤمن بها، لأن هذا الخلاف الأساسيَّ يستتبع سلسلة من النتائج المختلفة التي لا سبيل إلى التقائها، في إدراك القيمة الحقيقية لكل المفاهيم البَشَرية. فالنقاش لا يمكن أن ينتهي إلى إقناع أو اقتناع بين الرجلين، لأن أحدهما يعتقد أن هذه الحياة الدنيا هي كلُّ شيء، وأن جهده ينبغي أن ينحصر في توفير المُتعة فيها وحدَها لنفسه، ولمن يجيء بعده من أبنائه وأحفاده، بينما يرى الآخر أن مُتَع هذه الحياة الدنيا ينبغي أن يُنْظَر إليها في إطار الحياة المستمرة الكُلِّية، لأنها أطول وأبقى. أحدُهما يبدو كأنه إنسانٌ غافلٌ في صباه أو في شبابه، تحدِّثه عن حياته المستقبَلَة في كهولته أو شيخوخته، فلا يدرك من كلام

الناصح شيئاً، بل هو يقابله بالاستخفاف والاستهزاء ، ويُبدِّد طاقته وثروته في الاستمتاع بكل ما تصل إليه يده، وما يَدخُل في حيِّز قدرته وإمكانه ، وهو أبداً ظامئ جائع لا يرتوي ولا يَشْبَع، فإذا ذهب الشباب تذكَّر ـ ولاتَ حين نَفْع ـ ما قدَّمه له الناصحون مما استخف به وأعرض عنه ، وهو يعاني من الفقر والمرض والضياع والقلق في كهولته وشيخوخته . بينما يبدو الآخر رجلاً أحسن الاستماع إلى ما قُدِّم إليه من نصح ، فعمل منذ صباه المبكِّر وشبابه لمستقبَله، وألِفَ أن يَحْرِم نفسهَ من بعض ما تشتهي، وأن يَحْملَها على بعض ما تكره من الكفاح في سبيل الخِبرة والمعرفة والعَيْش الأفضل، حتى أصبح هذا الإلْفُ من عاداته المستقرَّةِ التي هَوَّنَتْ عليه مرارة الإحساس بالحرمان ومعاناةَ الكفاح ، فتلاشى الإحساس بالمرارة وبالمعاناة، وتحوَّل إلى طمأنينة راضية .

الصِّرَاعُ إذاً عند المؤمنين خيرٌ في جملته ، وإن بدا جانبُ الضرر فيه أظهر للمدى القصير وللنظرة المتعجلة، وهو العامل الأساسي الذي يكمن وراء كلِّ تقدُّمٍ بَشَري وحضاري. فهو الذي يَحْمِل الضعيف والمتخلف على أن يخلعَ أثوابَ الخمول والكسل، ويُشَمِّرَ عن ساعد الجد والعمل، ويتحمَّلَ تكاليف الجهاد والكفاح ليكونَ الأفضل والأعلى . وهو الذي يحمله على التضحية براحته والسهرِ لاستكمال وجوه النقص فيه ، لأنه يعرف أن ضعفه يعرِّضه لعدوان الأقوى واستعباده ، وأنه في حال قُوَّته يجني ثمرة عمله ، بينما هو في حال ضعفه يعمل العمل نفسه لصالح مُستعبِدِيه .

ومن أظهر البراهين على ذلك ما نلاحظه من سرعة مُعَدَّل التقدم الحضاري في خلال الحروب وفي أعقابها ، وهو ما عرفه المعاصرون معرفة اليقين في خلال الحربين العالميتين الأخيرتين ، ففي الحرب العالمية الأولى وفي أعقابها تقدَّمَ الطيران واستُخدِم استخداماً حربياً خلال الحرب، ومدنياً بعدها ، وفي خلال الحرب العالمية الثانية وفي أعقابها تقدمت الكشوف الذرية والصاروخية والإلكترونية واستُخدمت استخداماً حربياً خلال الحرب، ثم مَدَنياً بعدها . ذلك لأن الإنسان ـ تحتَ الشعور بالخطر والخوف من الفناء ـ تنطلق مواهبُه وإمكاناته الكامنة بأقصى طاقاتها للدفاع عن الذات ، وتزداد هذه الجهودُ المبذولةُ

إلى درجاتٍ خيالية لم يكُنْ أصحابُها أنفسهمُ يتصورون إمكانَها تحتَ ضغط المنافسة بين الأطراف المتصارعة . ومن المعروف الذي تُثْبته المشاهَدة أن سرعة الذي يجري في سباق سِلْمِيّ للبطولة تختلف عن سرعته حين يجري فراراً من خطر يهدد حياته ، لأن في جسم الإنسان قوىً مدَّخرةً لا تَبْرُز إلا تحت الشعور بخطر الفناء ، وهي تبرُز عند ذاك بروزاً تلقائياً خارجاً عن إرادته .

وللعالمية تطبيقات واسعة في كل نواحي الحياة وأنشطتها المختلفة ، من سياسية ودينية واقتصادية وأدبية ولغوية ، وكلها تحاول أن تصل إلى النظام الواحد الذي يجمع الناس في كل ميدان من هذه الميادين المختلفة على مذهب واحد ، أو هي بعبارةٍ أخرى تحاول أن تكتشف الأصول الإنسانية المشتركة - حسب زعمهم - وراءَ مظاهر التعدد المتباينة في هذه الأنشطة البشرية ، لتصبح الأرضُ وطناً واحداً يدين بدينٍ واحد ، ويتكلم لغةً واحدة ، ويتذوق الفنون والآداب بذوقٍ واحدٍ مشترك . وليست الدراسات الحديثة في الدين المقارَن والأدب المقارن ، والقانون المقارَن ، وعلم اللغة المقارن ، أو ما يسمونه علم اللغة العام General Linguistics وأشباهِها إلا فروعاً من هذا التصور ، وأدواتٍ لتحقيق هذه الغايةالتي لا سبيل إلى تحقيقها ، لأنها تطمح إلى أن تخرِق سُنن الله ونواميسه ، أو لأنها تجهل هذه السُّنَن والنواميس .

والدعواتُ المبنيَّةُ على هذا التصور كلُّها دعوات هدامة ، لأنها تهزُّ بعنفٍ عوامل التجمع والتآلف التي تقوم عليها المجتمعات البشرية ، ثم تعجز عن أن تقيم بدلاً منها عواملَ أخرى للتجمع وأساليبَ أخرى للتعاون والتآلف ، ينتظم بها العمران . فهي تشكك الناس في وَلَائِهم الديني والوطني ، وتُضعف ثقتهم في كل قوانينهم ومؤسَّساتهم ، ثم تتركهم في الفوضى والقلق ، وسط أنقاض ما هدّمت من عقائد وما قطّعت من وشائج .

فالماسونية - على سبيل المثال - تدعو إلى الإنسانية ومحبة البشر كلِّهم بلا تمييز ، والمشتغلون باستحضار أرواح الموتى ممن يسمّون أنفسهم الروحيين يَدْعون إلى الإنسانية والسلام ، ويعتمدون في ذلك على ما يَدَّعونه مما ينسبونه إلى أرواح

وهو أحد دعاتهم - على لسان أحد الأرواح المزعومة التي يستحضرونها في محافلهم : ( نحن مُرسلون من عند الله كما أرسل من قبلنا ، غير أن تعاليمنا أرقى من تعاليمهم ) ويقول : ( محب الإنسانية هو الذي يحبها لذاتها . والفيلسوف هو الذي يحب العلم لِذاته كذلك ، فأمثال هذين الرجلين هم أحِبّاء الله . . . . فالأول لا يقيد حبَّه للناس اعتبارٌ لجنسٍ ولا لوطنٍ ولا لاعتقادٍ ولا لاسْم ، بل يحيط الانسانية عامة بحبه الخالص ، فيحب الناس باعتبارهم إخواناً ، غيرَ مبال بآرائهم الخاصة . . . . وليس هو الذي لا يحب إلا الذين يوافقونه في الرأي . . . . والثاني - أي الفيلسوف - هو الذي خلَص من وطأة النظريات فيما يَجبُ أن يكون ، ومن الخضوع للآراء الطائفية والتقاليد المذهبية ، فأصبح حراً من أسْر المقرَّرات ، ومستعداً لقبول الحقيقة مهما كانت ، بشرط أن تقدَّم عليها البراهين ، باحثاً عن مساتير الحكمة الإلهية ، فيجد سعادته من وراء هذا البحث - من مقال له في صحيفة « المقتطف » عدد فبراير ١٩٢٠ م ، ضمن سلسلة مقالات في « إثبات الروح بالمباحث النفسية » - .

أما التوفيق بين الأديان - وبين المسيحية والإسلام على وجه الخصوص - فقد بدأ في العصر الحديث باتفاق قسيس إنجليزي اسمه ( إسحق تيلور ) مع الشيخ محمد عبده وبعض صحبه في أثناء نَفْيه بالشام سنة ١٨٨٣ م ، على التقريب بين الدينين ، ثم ظهرت الدعوة من جديد في السنوات الأخيرة حين قام جماعة من المعروفين بميولهم الصهيونية بعقد مؤتمر للتأليف بين الإسلام والنصرانية في بيروت سنة ١٩٥٣ م ثم في الإسكندرية سنة ١٩٥٤ م . وقد كثرت الأقاويل في أهداف هذه الجماعة ، وفي مصادر تمويلها ، وأصدر الحاج أمين الحسيني بياناً أثبت فيه صلة القائمين على هذه الدعوة بالصهيونية العالمية - الاتجاهات الوطنية ٢ : ٣١٩ - ٣٢٠ ) . وروى الطبيب الأديب حسين الهراوي نقلاً عن الشيخ حمزة فتح الله أن أحد الفرنسيين زار مصر في أوائل هذا القرن ، وأخذ يفاوض أعلام الإسلام في فكرة توحيد الأديان حتى لقي الشيخ حسن الطويل - أحدَ علماء الأزهر البارزين - وكان يتناول طعام الإفطار فولاً مُدمَّساً وبصلاً وخبزاً ، وأخذ المبعوث الفرنسي يحدث الشيخ عن فكرته قائلاً : إن

وهو أحد دعاتهم - على لسان أحد الأرواح المزعومة التي يستحضرونها في محافلهم : ( نحن مُرسلون من عند الله كما أرسِل من قبلنا ، غير أن تعاليمنا أرقى من تعاليمهم ) ويقول : ( محب الإنسانية هو الذي يحبها لذاتها . والفيلسوف هو الذي يحب العلم لِذاته كذلك ، فأمثال هذين الرجلين هم أحِبّاء الله . . . . فالأول لا يقيد حبَّه للناس اعتبارٌ لجنسٍ ولا لوطنٍ ولا لاعتقادٍ ولا لاسْم ، بل يحيط الانسانية عامة بحبه الخالص ، فيحب الناس باعتبارهم إخواناً ، غيرَ مبال بآرائهم الخاصة . . . . وليس هو الذي لا يحب إلا الذين يوافقونه في الرأي . . . . والثاني - أي الفيلسوف - هو الذي خلَص من وطأة النظريات فيما يَجِبُ أن يكون ، ومن الخضوع للآراء الطائفية والتقاليد المذهبية ، فأصبح حراً من أسْر المقرَّرات ، ومستعداً لقبول الحقيقة مهما كانت ، بشرط أن تقدَّم عليها البراهين ، باحثاً عن مساتير الحكمة الإلهية ، فيجد سعادته من وراء هذا البحث - من مقال له في صحيفة « المقتطف » عدد فبراير ١٩٢٠ م ، ضمن سلسلة مقالات في « إثبات الروح بالمباحث النفسية » - .

أما التوفيق بين الأديان - وبين المسيحية والإسلام على وجه الخصوص - فقد بدأ في العصر الحديث باتفاق قسيس إنجليزي اسمه ( إسحق تيلور ) مع الشيخ محمد عبده وبعض صحبه في أثناء نَفْيِه بالشام سنة ١٨٨٣ م ، على التقريب بين الدينين ، ثم ظهرت الدعوة من جديد في السنوات الأخيرة حين قام جماعة من المعروفين بميولهم الصهيونية بعقد مؤتمر للتأليف بين الإسلام والنصرانية في بيروت سنة ١٩٥٣ م ثم في الإسكندرية سنة ١٩٥٤ م . وقد كثرت الأقاويل في أهداف هذه الجماعة ، وفي مصادر تمويلها ، وأصدر الحاج أمين الحسيني بياناً أثبت فيه صلة القائمين على هذه الدعوة بالصهيونية العالمية - الاتجاهات الوطنية ٢ : ٣١٩ - ٣٢٠ ) . وروى الطبيب الأديب حسين الهراوي نقلاً عن الشيخ حمزة فتح الله أن أحد الفرنسيين زار مصر في أوائل هذا القرن ، وأخذ يفاوض أعلام الإسلام في فكرة توحيد الأديان حتى لقي الشيخ حسن الطويل - أحدَ علماء الأزهر البارزين - وكان يتناول طعام الإفطار فولاً مُدمَّساً وبصلاً وخبزاً ، وأخذ المبعوث الفرنسي يحدث الشيخ عن فكرته قائلاً : إن

الفروق بين الأديان لا تتجاوز مسألة هينة غير أساسية ، وأن الغرض من الأديان هو الدعوةُ إلى الخير والنهي عن الشر ، والشيخُ ماض في طعامه لا يكاد يلتفت إليه ، فلما فرغ الفرنسي من حديثه ، وفرغ الشيخ من طعامه ، وكرع من قلة ماء بجواره ، لم يزد على أن قال : هل لك يا خواجة في أكلة لذيذة من الفول المدمَّس ؟ فانصرف الداعية الفرنسي خجلاً يجر أذيال الفشل .

أما الشيوعية ، فدعوتها إلى الإنسانية والسلام تتخذ شكلاً آخر ، فالإنسانية عندها محصورة في تقسيم الأرزاق بين الناس بالتساوي ، مع إهمال الدين إهمالاً كاملاً ، لأنه في نظرهم أسطورة ومخدر يستغله أصحاب الجاه والثروة والسلطان لتسكين هياج الفقراء والمحرومين ، وإقناعهم بقبول حالتهم ، والرضى بفقرهم وحرمانهم . وهي دعوة عالمية ، لأنها ـ بعد أن أنكرت الأديان ـ تدعو الناس جميعاً إلى اعتناقها لتحقيق السلام ، من طريق اتحاد الطبقات العاملة في كل البلاد ، لأن صانعي الحروب في زعمها هم أصحاب رؤوس الأموال من مُلّاك المصانع ، وعلى رأسها مصانعُ الأسلحة . وليس ها هنا مجال الرد على دعاواهم ، ويكفي أن نقول في إيجاز : إن دعوتهم تنزل بالنوع البشري إلى الحيوانية ، لأنها تهمل الجانب الروحي في الإنسان ، الذي هو به إنسان ، وتخاطب الجانب الماديَّ منه ، الذي يستوي فيه مع الحيوان . أما المساواة بين الناس ، فهي خرافة لا سبيل إلى تحقيقها ، لأنها مخالِفة للناموس ، فالناس متباينون قوة بَدَنٍ وذكاءً وخُلقاً وفطرة ، والله سبحانه وتعالى يقول في محكم كتابه ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلاَئِفَ الأَرْضِ ، وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوَكُمْ فِيمَا آتَاكُمْ . إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ العِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ الأنعام ـ ١٦٥﴾ ويقول جلت حكمته ﴿وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ . فَمَا الَّذِينَ فُضِّلُوا بِرَادِّي رِزْقِهِمْ عَلَى مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَاءٌ . أَفَبِنِعْمَةِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ ـ النحل ٧١﴾ . ويقول ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ . نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الحَيَاةِ الدُّنْيَا ، وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً سُخْرِيّاً . وَرَحْمَةُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ . وَلَوْلاَ أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمٰنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفاً مِنْ فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا

يَظْهَرُونَ ، وَلِبُيُوتِهِمْ أَبْوَاباً وَسُرُراً عَلَيْهَا يَتَّكِئُونَ وَزُخْرُفاً . وَإِنْ كُلُّ ذَلِكَ لَمَّا مَتَاعُ الحَيَاةِ الدُّنْيَا . وَالآخِرَةُ عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ ـ الزخرف ٣٢ ـ ٣٥﴾ . ثم إن الشيوعية لا تلغي الطبقية ، لأنها بتعصبها للطبقة العاملة واعتمادها عليها تصبح ـ على غير ما تزعمه ـ دعوة طبقية من نوع جديد . ولا تحقق السلام ، لأنها تقوم على اختلاق الحزازات بين الطبقات ، وتأليب بعضهم على بعض ، والمجتمع الإنساني المطمئن لا يقوم إلا على التوادّ والتراحم والتراضي .

ومع ذلك كله ، فالدارس لهذه الدعوات العالمية على اختلافها يستطيع أن يدرك بوضوح أنها شديدة الصلة بالصهيونية العالمية التي تتوسل إلى السيطرة بمحو العصبيات على اختلافها ، لأنها هي العقبة الكبرى التي تحول دون تغلغلها في المجتمعات والمؤسسات ، ولأن المجتمعات البشرية إذا فقدت شخصياتها وعصبياتها ، أصبحت قطعاناً من الأغنام يسهل على اليهود الذين يحافظون على عصبيتهم الدينية والقومية أن يسوقوها إلى حيث يريدون .

من أجل ذلك فضلت أن أجعل عنوان هذه المحاضرة ( الإسلام والعالمية ) . بدلاً من العنوان الذي اقترحته على الجامعة ، وهو ( عالمية الإسلام ) . ذلك لأن استعمال الألفاظ التي جرت مجرى الاصطلاح في المذاهب المعاصرة المتصارعة كالعالمية والاشتراكية والديمقراطية في وصف الإسلام ، وتحديد سماته خطأ جسيم . فهذه الكلمات ترتبط في الأذهان ارتباطاً وثيقاً بالأصول المذهبية ، والظروف التاريخية والاجتماعية التي أحاطت بنشأتها وتطورها ، ومع ما هو مسلَّم من حسن النية عند بعض الذين يستعملون هذه المصطلحات الحديثة لتحبيب الإسلام إلى جيل الشباب المفتون بها ، فإن إثْمَ استعمالها أكبر من نفعه ، لأنها تزن الإسلام بموازين غير إسلامية فتزيد ما وَقَر في نفوس هؤلاء المفتونين من الافتتان بكل ما يجيء عن الحضارة الغربية ، فكأن الإسلام لا يصح إلا حيث يطابق الفكر الغربي والنظم الغربية ، والعكس عند المسلمين هو الصحيح وهو ما ينبغي أن يكون . فهذه النظم على اختلافها ، قديمُها وحديثُها ، لا تصح عندنا ولا تجوز في أذواقنا وعقولنا إلا إذا وافقت الإسلام ، وفرقٌ كبير بين أن يتحدث كاتب أو مفكر عن ( عالمية الإسلام ) أو

( اشتراكية الإسلام ) أو ( ديموقراطية الإسلام ) وبين أن يتحدث عن ( الإسلام والعالمية ) أو ( الإسلام والاشتراكية ) أو ( الإسلام والديموقراطية ) . ففي الحالة الأولى يفترض الكاتب أو المفكر منذ البدء أن الإسلام عالمي أو اشتراكي أو ديمقراطي بكل ما تحمل الكلمة من معان مذهبية اصطلاحية . أما في الحالة الثانية ، فهو يتحدث عن الإسلام بوصفه ديناً مستقلاً ومذهباً في الحياة ذا كيان قائم بذاته لا يقبل تبديلاً أو تعديلاً ، لأنه وَحْيٌ من عند الله ، قد ثَبَتَتْ أصولُه وكَمُلَت ، وتَمّت بكمالها نعمةُ الله على المسلمين الذين رضي الله لهم الإسلام ديناً ، ثم هو على سبيل المقارنة والحكم على المذاهب الجديدة بالصحة أو الفساد يزن ( العالمية ) و ( الاشتراكية ) و ( الديموقراطية ) بموازين الإسلام .

وإذا كانت العالمية هي ما ذكرناه في وصفها ، وفي بيان صورها المختلفة وحقيقة أهدافها ، فأي شيء منها يصح في الإسلام ؟ وما الذي يعنيه المتحدث عن الإسلام حين يصفه بأنه دين عالمي ؟ .

الإسلام دين عالمي بمعنى أنه رسالة موجهة لأهل الأرض جميعاً تدعوهم إلى الدخول فيه ، والنصوص القرآنية صريحة في ذلك تؤكد عموم الرسالة الإسلامية ، في مقابل قومية الرسالات الأخرى ، منها على سبيل المثال قوله تعالى يخاطب رسوله ﷺ ﴿وأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولاً وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيداً - النساء ٧٩﴾ ، وقولُه تعالى ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ - الأنبياء١٠٧﴾، وقوله تعالى ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيراً وَنَذِيراً - سبأ ٢٨﴾ . وقوله تعالى مخاطباً رسوله ﷺ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً - الأعراف ١٥٨﴾ وفي مقابل وصف الرسالة الإسلامية بأنها موجهة ﴿لِلنَّاسِ﴾ و ﴿لِلْعَالَمِينَ﴾ و ﴿لِلنَّاسِ كَافَّةً﴾و ﴿لِلنَّاسِ جَمِيعاً﴾، وُصِفَت الرسالات الأخرى بأنها موجهة لأقوام بأعيانهم . فمن ذلك على سبيل المثال قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُبِينٍ إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ -هود ٩٧﴾، وقولُه تعالى ﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهاً فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ . . . . وَرَسُولاً إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ - آل عمران ٤٥ ، ٤٩﴾ ، وقوله تعالى ﴿وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ . . . .

وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ ـ الصافات ١٣٩ ، ١٤٧﴾ ، وقوله تعالى ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحاً إِلَى قَوْمِهِ أَنْ أَنذِرْ قَوْمَكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ـ نوح١ ، ٢﴾ وقوله تعالى ﴿كَذَّبَتْ عَادٌ الْمُرْسَلِينَ ، إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ هُودٌ أَلاَ تَتَّقُونَ . إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ ـ الشعراء ١٢٣ ـ ١٢٥﴾ ومثل ذلك في ثمود وقوم لوط وأصحاب الأيكة : ﴿كَذَّبَتْ ثَمُودُ الْمُرْسَلِينَ . إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ صَالِحٌ أَلاَ تَتَّقُونَ . إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ ـ الشعراء ١٤١ ـ ١٤٣﴾ و ﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ لُوطٍ الْمُرْسَلِينَ . إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ لُوطٌ أَلاَ تَتَّقُونَ . إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ ـ الشعراء ١٦٠ ـ ١٦٢﴾ و ﴿كَذَّبَ أَصْحَابُ الأَيْكَةِ الْمُرْسَلِينَ . إِذْ قَالَ لَهُمْ شُعَيْبٌ أَلاَ تَتَّقُونَ . إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ ـ الشعراء ١٧٦ ـ ١٧٨﴾ .

وعموم الرسالة وشمولها للناس كافة ظاهر في دعوة أهل الديانات السماوية السابقة للدخول في الإسلام الذي يؤكد ما بين أيديهم من الكتب ويصدقه ، ويصحح ما انحرف به الناس عن وجهه فيها ، وهو ما توضحه الآيات الآتية :

﴿قُلْ يَا أَهْلَ الكِتَابِ تَعَالَوا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَنْ لاَ نَعْبُدَ إِلاَّ اللَّهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً ، وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ . فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ـ آل عمران ٦٤﴾ .

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أُوتُوا الكِتَابَ آمِنُوا بِمَا أَنْزَلْنَا مُصَدِّقاً لِمَا مَعَكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَطْمِسَ وُجُوهاً فَنَرُدَّهَا عَلَى أَدْبَارِهَا أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّا أَصْحَابَ السَّبْتِ . وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولاً ـ النساء ٤٧﴾

﴿يَا أَهْلَ الكِتَابِ لاَ تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلاَ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلاَّ الحَقَّ . إِنَّمَا المَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ . فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُولِهِ . وَلاَ تَقُولُوا ثَلاثَةٌ . انْتَهُوا خَيْراً لَكُمْ . إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ . سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ . لَهُ مَا فِي السَّمٰوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ . وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلاً ـ النساء ١٧١﴾ .

﴿يَا أَهْلَ الكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيراً مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ . قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنْ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ـ المائدة ١٥ ، ١٦﴾ .

﴿يَا أَهْلَ الكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ . فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ . وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ـ المائدة ١٩﴾

﴿قُلْ يَا أَهْلَ الكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الحَقِّ . وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيراً وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ ـ المائدة ٧٧﴾ .

وقد كان من مقتضيات هذا العموم في رسالة الإسلام أن يكون خاتم رسالات الله للناس ، وبه تمت نعمته عليهم ، وهو ما يؤكده القرآن الكريم في قوله تعالى ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ . وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ . وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيماً ـ الأحزاب ٤٠﴾، وفي قوله تعالى ، وهو من أواخر ما أُنزل على رسوله . أُنزل في حجة الوداع في عرفات في يوم جمعة كما رواه مسلم عن سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه ﴿اليَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلَامَ دِيناً ـ المائدة ٣﴾ .

وقد كان إدراك رسول الله ﷺ لهذا الشمول والعموم واضحاً في إرساله الكتب بعد صُلح الحُدَيْبِيَة إلى كسرى فارس وإلى قيصر الروم وإلى نجاشي الحبشة وإلى المقوقس حاكم مصر يدعوهم إلى الإسلام* ، ثم بإعداده لغزو الروم في مؤتة سنة ٨ هـ . ثم في تبوك سنة ٩ هـ .

فالإسلام عالمي بهذا المعنى الذي يتضمنه شمول رسالته وعمومها ، وبتسويته بين المسلمين على اختلاف أجناسهم ، وصَهْرهم في أمة واحدة لا

---

(*) سيرة ابن هشام ٤ : ٢٥٤ ط السقا ، صحيح مسلم ـ كتاب السير .

يتفاضل الناس فيها بحسب أو نسب أو لون ، وهو أصرح ما يكون في قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا . إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ . إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ - الحجرات١٣﴾ .

رُوِيَ في سبب نزولها أن بلالاً - وهو حبشي - حين رقي على ظهر الكعبة يوم الفتح فأذّن ، قال بعض الناس : أهذا العبد الأسود يؤذن على ظهر الكعبة ؟ فقال بعضهم : إن يُسخط اللّهَ هذا يغيِّرْه . ففي ذلك نزلت الآية ، وقيل : إنها نزلت في أبي هند . أمر رسول الله ﷺ بني بياضة أن يزوجوه امرأة منهم . فقالوا : يا رسول الله نزوج بناتنا موالينا ؟! وسيرةُ الرسول ﷺ وأحاديثه تؤكد هذه المساواة التامة بين المسلمين على اختلاف أجناسهم . فهو يقول ( إنْ أُمِّر عليكم عبد أسود يقودكم بكتاب الله فاسمعوا له وأطيعوا - رواه مسلم في كتاب الإمارة ) . وروى مسلم أن أبا سفيان أتى على سلمان الفارسي ، وصهيب الرومي ، وبلالٍ الحبشي في نفر - وكان ذلك بعد صلح الحديبية قبل إسلامه . وهو كما هو معروف صهر رسول الله ﷺ ، بنته أم حبيبة زوج النبي - فقالوا : والله ما أخذتْ سيوفُ الله من عدو الله مأخذها . فقال أبو بكر : أتقولون هذا لشيخ قريش وسيدهم ؟ ثم أتى النبي ﷺ ، فأخبره بالذي كان . فقال : يا أبا بكر لعلك أغضبتهم ؟! لئن كنت أغضبتهم لقد أغضبت ربك . فأتاهم أبو بكر فقال : يا إخوتاه ! أغضبتكم ؟ فقالوا : لا ، ويغفر الله لك يا أخي . ودخل أعرابي على مسجد رسول الله ﷺ في المدينة ، فوجد سلمان وصهيباً وبلالاً وسالماً مولى أبي حذيفة . فقال لهم : تحلّقتم يا معشر العِلَجة كأنكم من الأوس أو الخزرج ؟! وسعدُ بن أبي وقاص يصلي ويسمع كلامه ، فعجّل وسلّم ، ثم قام إلى الأعرابي ، فلبّبه بردائه وقال : يا عدوَّ نفسه ، تقول هذا لأصحاب رسول الله ﷺ ؟! فذهب به سعد إلى رسول الله ، وأخبره بمقالته ، فخرج رسول الله ﷺ فزعاً ، فحمد الله ، وأثنى عليه ، ثم قال ( يا أيها الناس . إن الرب واحد ، وإن الدين واحد ، والأب واحد ، ومن أسرع به عمله ، لم يبطىء به نسبه . ومن أبطأ به عمله ، لم يسرع به نسبه ، ومن دخل في هذا الدين ، فهو من العرب ) . فقال سعد : ما أصنع بهذا يا رسول الله ، فقال

رسول الله ﷺ : ادْخِرْه للنار . فقال سعد رضي الله عنه : فلقد رأيته ارتد مع مسيلمة فقُتِل معه كافراً .

ومنذ بدء تكوين الدولة الإسلامية في العام الأول للهجرة حرص رسول الله ﷺ على أن يجمَع شَتات المسلمين في وحدةٍ سياسية اجتماعية تذيبُ الإحساس بالفردية الشخصية ، والقومية القَبَلية من ناحية ، وتميِّزهم من غير المسلمين من ناحية أخرى ، فنَصَّ في الكتاب الذي كتبه بين المهاجرين والأنصار على أن المسلمين أمّةٌ من دون الناس ، حَرْبُهم واحدة وسِلْمُهم واحدة ، يتعاونون في سدِّ حاجة من أثقلَتْه النفقة في فداء الأسرى ، وأداء ديات القتلى ، ويتجمَّعون في قوة رادعةٍ على مَنْ بَغى منهم أو ظَلَم أو أفسَدَ بين المسلمين ولو كانَ ولَدَ أحدِهم ، وأمَّنَ في الوقت نفسِه من أقام بينَهم من غيرهم على دينه ( لليهود دينُهم وللمسلمين دينُهم ) ، ومنحهم حق الإقامة أو الهجرة ( مَنْ خرج آمِنٌ ومن قعد آمِنٌ بالمدينة ، إلا من ظلَم وأثِم ) . ولكنه ـ في مقابل كرم الجوار ، وحرية الدِّين والإقامة ـ احتاط لأمْنِ الدولة ، فألزَمهم أن ينفقوا مع المسلمين ما داموا محاربين ، وأنْ يكونوا معهم يداً واحدة على من دهم دارهم ، وأن يَدْخُلوا في صلحهم إذا دُعُوا إليه ، وجعل الحاكمية لرئيس الدولة الإسلامية ، إليه يُرجَع في تفسيرِ كلِّ خلافٍ حولَ تفسير نصوص هذه المعاهدة . ( نص المعاهدة في سيرة ابن هشام ) .

ومن أجل أن الإسلام هو دين الناس كلِّهم أجمعين على اختلاف الأزمنة والأمكنة كان دين يُسْر لا يشدِّد على الناس ، ولا يكلفهم ما يشق عليهم ، وذلك ليكون ملائماً لهم على اختلاف طاقاتهم ، وتباين ظروف حياتهم ، في فراغ البداوة وبساطتها ، وفي مشاغل المدنية وتعقيداتها . فالإسلام دين الفطرة التي فطر اللّهُ عليها الناسَ جميعاً ! يُقَدِّر ضعف الإنسان ، فلا يؤاخذه على الخطأ والنسيان والاضطرار ، ولا يكلفه من العبادة فوق ما يطيق ، فالأرض لهم مسجد ، أينما كانوا أقاموا الصلاة ، لا يكلَّفون بأدائها في داخل دار خاصة بالعبادة ، ويؤمهم في صلاة الجماعة من هو أهل للإمامة التي لا تقتصر على

طائفة بعينها من رجال الدين ، ومن لم يجد ماء فليتيمم ، ومن كان مسافراً ، أبيح له أن يقصر صلاته ، فيصلي الرباعية ركعتين ، كما أبيح له أن يجمع بين الظهر والعصر جمع تقديم ، وبين المغرب والعشاء جمع تأخير ، وأبيح لهم في الحرب أن يصلوا الرباعية ركعة واحدة في صلاة الخوف ، وعند التحام الصفوف أبيح لهم أن يؤدوها كيفما تيسرت ، رجالاً أو ركباناً ، لا يشترط فيها ركوع ، ولا سجود ، ولا استقبال قبلة ، ويحج فيؤدي شعائر الحج لا سلطان فيها لسادن أو كاهن ، ويدعو الله فيما شاء ، في وقت الصلاة ، وفي غير وقت الصلاة ، ويتوب إليه ، ويستغفره من ذنوبه متجهاً إليه بقلبه وحده دون وسيط . والله سبحانه وتعالى يدعو عباده الذين أسرفوا في المعصية إلى الوقوف بباب رحمته ، فيقول جل شأنه ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ . إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً . إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ - الزمر ٥٣﴾ . ويقول ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ ، أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ . فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ - البقرة ١٨٦﴾ . ورسول الله ﷺ يقول (والذي نفسي بيده ، لو لم تذنبوا لذهب الله بكم ، ولجاء بقوم يذنبون ، فيستغفرون ، فيغفر لهم - رواه مسلم في كتاب التوبة ) . وروى مسلم أن رجلاً قدم على رسول الله في المسجد فقال : يا رسول الله ، إني أصبتُ حداً ، فأقمه علي ، فسكت عنه ، ثم أعاد ، فسكت عنه ، وقال ثالثة ، فأقيمت الصلاة ، فقام رسول الله ﷺ لها ، فلما قضى صلاته ، وهم بالانصراف ، تبعه الرجل ، فقال : يا رسول الله إني أصبت حداً ، فأقمه علي ، فقال له رسول الله ( أرأيتَ حين خرجتَ من بيتك ، أليس قد توضأت ، فأحسنت الوضوء ؟ ) فقال : بلى يا رسول الله . قال : ( ثم شهدتَ الصلاة معنا ؟ ) قال : نعم يا رسول الله ، قال له رسول الله ﷺ ( فإن الله قد غفر لك ذنبك ) .

يرسم الإسلام للمسلمين الطريق إلى المثل الأعلى ، ولكنه يكتفي من إسلامهم بما يطيقه أضعفهم . والطريق بعد ذلك مفتوح لمن أراد المزيد . فهم في إسلامهم درجات ، وكلهم على اختلاف درجاتهم وطاقاتهم واستعدادهم

مسلمون ، لا حقَّ لأحد منهم في أن يتعالى على صاحبه ، أو يستطيل بسبب ذلك ، لأن الدين لله والعبادةَ خالصةً له ، وليست وسيلة إلى الاستعلاء على الناس .

والفرق واضح بين هذه الروح الإسلامية في عمومها وشمولها وعالميتها التي تزيل كل إحساس بالتفوق على أساس من النسب أو الجنس ، والتي تحفظ على الناس إنسانيتهم ، فتنهى عن قتل الأسرى ، وتمنع في الحروب من التعوض للنساء وللشيوخ وللأطفال ولرجال الدين من غير المقاتلين ، وتحرِّم إجبار اليهود والنصارى على ترك دينهم ، وتمنع من هدم دور عبادتهم ، أو المساس بها ، وتأمر بإقامة العدل بينهم وبين المسلمين على سواء . الفرق واضح بين الإسلام في روحه الإنسانية هذه ، وفي عالميته الشاملة ، وبين العنصرية اليهودية التي تعتبر الدين اليهودي مقصوراً على بني إسرائيل لا يتعداهم إلى سواهم - وإسرائيل كما هو معروف هو سيدنا يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم عليهم وعلى نبينا أفضل الصلاة والسلام - ولذلك فهم لا يبشِّرون بدينهم ، ولا يعملون على نشره في خارج مجتمعهم المغلق هذا ، لأن الشعوب الأخرى أو من يسمونهم الجوييم ( Goyim ) لم يُخلَقوا في عقيدتهم إلا لخدمة بني إسرائيل . و( يهوه ) هو إلههم وحدهم ، ومن عداهم من الشعوب محروم من رحمته ، وهم يستبيحون في حقهم كل شيء مما لا تبيحه ديانتهم في حق اليهودي ، ينهبون أموالهم ، ويسفكون دماءهم ، ويتقربون إلى إلههم بتعذيبهم ، والتنكيل بهم .

والإسلام بعد ذلك كلِّه عالَمي ، لأنه يربط بين الدين والدولة ، فمهما تَفرَّق المسلمون في الأوطان والأجناس ، ومهما توزعتهم الدول والحكام ، فالدين وشريعته يوحدهم ، ويجمعهم على أنماط مشتركة ، وأذواق متقاربة ، ونظم اجتماعية واقتصادية واحدة ، لا يَحقُّ لُمسلم أن يخرج على نصوصها الصريحة بتأويلٍ أو تعديل ، فهي حدودُ الله . ﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾ .

والفَرْقُ في ذلك واضح بين الحضارة الإسلامية ، وبين الحضارة الغربية التي فَصَلَتْ ما بينَ الدين والدولة ، واستندت في دعوتها منذ العصر الذي

يستويه عصر النهضة إلى أن مهمة الدين تقتصر على تنظيم صلات الخَلْق بالخالق ، وأن صلات الناس بعضهم ببعض ينبغي أن تُترك لرجال السياسة والاقتصاد وللخُبراء في مختلف المعارف الإنسانية . وهذا التصوُّر خاطىء من أساسه ، وهو أشدُّ خطأً حين يكون الإسلام هوالمقصود ، لأن مُهمَّة الدين - والإسلام على وجه الخصوص - لا تقتصر على تنظيم صلات الخَلْق بالخالق سبحانه ، فالله غنيٌّ عن عباده جميعاً ، لا يَضُرُّه كفرُ من كفر ، ولا تنفعه هداية من اهتدى. ﴿مَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ . وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا﴾ ﴿وَمَنْ تَزَكَّى فَإِنَّمَا يَتَزَكَّى لِنَفْسِهِ﴾. ولكنها تتجاوز ذلك إلى تنظيم صلات أفراد الجماعة التي ينتمون إليها بعضهم ببعض ، ليكونوا أمة واحدة . وهو ما يَتِمُّ بتوحيد سلوكهم وشعائرهم وشعاراتهم وأذواقهم ونُظُمِهم الخُلُقية وعاداتهم الاجتماعية . فالأمة لا تتم لها وحدة وأفرادها شتّى في ميولهم وأمزجتهم وقِيَمهم ونُظُمهم . والطابع العالَمي الذي تميّز به الإسلام ، والذي امّحت معه الفوارق بين مختلف الأجناس من المسلمين ، لم يجيء إلا بتوحيد نُظُمهم وقِيَمهم وتقريب ما بين أمزجتهم فيما يحبون وما يكرهون ، وما يستحسنون وما يستقبحون ، وارتباط ذلك كلّه بالحرام والحلال والحُسْن والقبيح من وجهة نظر الإسلام ، على هَدْيٍ من كتابه ، وسُنّة نبيه ، وما أجمع عليه السلف الصالح من صَحْبه الأبرار . وكانت اللغة العربية التي نزل بها القرآن ، والتي دُوِّنت بها أصول الإسلام الأولى ، عاملاً كبيراً وأساسياً في هذا التوحيد ، فهي لغة العبادة ، بها يؤذِّن المؤذن حين يدعو إلى الصلاة ، وبها يؤدي المسلمون صلواتهم ومناسكهم . وقد حث الإسلام المسلمين على تعلُّمها ، فرسخت في كثير من شعوبهم ، وأصبحت لغةً لهم ، وأصبحوا يعتبرون أنفسهم عرباً لا يقلُّون أصالةً في العروبة عن الذين انحدروا من أصلاب العرب . وعاد بعضهم إلى لغاتهم القديمة السابقة على إسلامهم ، ولكن لغاتهم الجديدة أصبحت تباين لغاتهم القديمة بكثرة ما دخلها من المفردات والصيغ العربية ، وبخطِّها الجديد الذي اتخذ الحروف العربية ، فانقطع ما بينهم وبين تراثهم السابق على الإسلام ، واتصل ما بينهم وبين سائر المسلمين من مختلف الأجناس واللغات .

ذلك هو الإسلام ، وتلك هي حدود عالميته ، عالمية تفتح بابها لكل طارق ، ولا تغلقه دون قاصد ، عالميَّةٌ تمحو الأخوَّةُ الإسلاميةُ فيها كلَّ الفروق العِرْقية والطبقية ، وتصبح معها المسلمون متساوين في الحقوق والواجبات . ولكنها تُدرك حدودَ ذاتها إدراكاً يميِّزها من غيرها ، ويمنعها أن تذوب فيه . وتُعِدُّ أسباب القوة لحماية ذاتها ، ولتكون كلمةُ الله هي العليا ، ولكنها لا تسيء استعمالها . فغايةُ القتال في الإسلام هي إعلاء كلمة الله ، وإقرار سلام مؤمنٍ يأمر بالمعروف ، وينهى عن المنكر ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيراً . وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ . إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ . الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ . وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ ـ الحج ٣٩ الى ٤١﴾ ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ . فَإِنِ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ ـ البقرة ١٩٤﴾ .

تلك هي العالمية الصحيحة التي يلتقي فيها الناس من كل الأجناس والألوان والأرضين على الحق والإنصاف ، وعلى حب الله والانقياد لإرادته ، ورحم الله شوقي إذ يقول :

كم من غَزَاةٍ للرسول كريمةٍ ... فيها رضاً للحق أو إعلاءُ
كانت لجند الله فيها شِدَّةٌ ... في إثْرِها للعالمين رخاء
ضربوا الضلالةَ ضربةً ذهبت بها ... فعلى الجهالة والضلال عفاء
دعموا على الحرب السلامَ وطالما ... حقنتْ دماءً في الزمان دِماءُ

# الفصل الثامن

# من آثار التغريب

## ٢

## الإسلام والقومية

القومية مصدر صناعي ، مقيس على ما تواضع العرب المعاصرون على اشتقاقه بإضافة ياء النسب ، وتاء التأنيث ، لمواجهة الكثرة الغامرة المتدفقة من المصطلحات الحديثة في مختلف العلوم والمعارف الإنسانية المستحدثة . وهي ترجمة للاصطلاح الغربي Nationalism ، الذي يعبر عن ظاهرة برزت في المجتمعات الغربية في القرن التاسع عشر ، تصوِّر وعياً جديداً يمجِّد جماعة محدودة من الناس ، يضمها إطار جغرافي ثابت ، ويجمعها تراث مشترك ، وتنتمي إلى أصول عِرْقيّة واحدة ، حسب ما اصطلح عليه علماء الأجناس المحدَثون . والقومية بهذا المعنى تدعو أصحابها إلى العمل على تعزيز ثقافتهم الموحّدة ، وتدعيم تراثهم المشترك ، وتنمية مصالحهم الخاصة ، مع حصر جهودهم في هذا النطاق وحدَه ، دون نظر إلى الاعتبارات التي كانت تجمعهم قبل ذلك مع غيرهم في رباط مشترك . وقد نتجت عن الحركات القومية في أوروبا في القرن التاسع عشر ظاهرتان متناقضتان ، إحداهما : تدعو إلى الانسلاخ من الإمبراطوريات الكبرى ، كالذي حدث في حركات دول البلقان والبلاد العربية حين تداعت إلى الانسلاخ من الدولة العثمانية ، والأخرى تدعو إلى ضم شتات الإمارات الصغيرة التي يُعتَقَد ـ بناءً على علم الأجناس البشرية الحديث ـ أنها تنتمي إلى أصول عِرْقيّة مشتركة ، كالذي حدث في نشوء الدولتين الألمانية والإيطالية ، واجتماع كل منهما في دولة كبرى بعد أن كانت مجموعة من الإمارات الصغيرة المتنافسة .

وقد انتقلت عدوى هذه النزعة القومية إلى العرب ، وإلى المسلمين على وجه العموم ، فيما انتقل إليهم من آثار الفكر الغربي ، والفلسفات السياسية والاجتماعية الحديثة ، وأصبحت ظاهرة بارزة في هذه البلاد العربية والإسلامية مع مطلع القرن العشرين الميلادي ، ودخلت هذه المجتمعات في صراع بين هذه المفاهيم القومية المستحدثة ، وبين المفاهيم الإسلامية التي لا يقوم فيها اعتبار للأنساب والأجناس ، والتي تعتبر المسلمين حيثما كانوا أمةً واحدة يقوم الدين فيها مقام النسب ، بل يتقدم عليه ، فالمسلم أخ للمسلم من دون أبناء عمومته إن كانوا غير مسلمين .

انتشرت هذه الدعوات القومية بين المسلمين في البلاد العربية ، وفي أندونيسيا ، وفي إيران ، وفي الهند ، وكانت الدعوة إلى إنشاء دولة باكستان ردّ فعل للحركة القومية في الهند ، لأن هذه الحركة ـ ككل الحركات القومية ـ كانت تربط بين قديم الهند الوثني وبين حاضرها الراهن ، وتعتبر العرب غزاة غرباء ، بينما هم في اعتبار المسلمين أجدادهم الأقربون ، ومعلّموهم الأوّلون الذين تتقدم رابطتهم على رابطة النسب والدم . وأخذت القومية العربية التي بدأت بالدعوة إلى جمع شمل العرب في دولة واحدة تتفكك وتنحل بعد الحرب العالمية الأولى إلى قوميات مختلفة تحت ضغط الظروف ، والواقع السياسي الذي قسّم بلادهم بين إنجلترا وفرنسا . وراحت كل قومية من هذه القوميات الناشئة تدعّم وجودها ، وتعمق جذورها ، وتؤصّل كيانها بإحياء تاريخها السابق على الإسلام والتغني بأمجاد تلك الأيام الغابرة ، وتوجيه التاريخ والأدب والفنون المختلفة من

أبرزها وأحوجها للدراسة ، فقد كانت منذ نشأتها ، ولا تزال ، موضعَ جَدَل كثير، نتج عما أحاطها في أذهان العرب والمسلمين من لَبْسٍ يرجع إلى أن العرب هم جرثومة الإسلام وأصلُه الأول ، وإلى أن لغتهم هي لغة الإسلام التي نزل بها كتابه ، والتي تؤدّى بها كل شعائره . وبرزت في معجم الأدب والفكر السياسي كلمات « العروبة » و « الجامعة العربية » و « القومية العربية » على التعاقب . ثم اختلطت مفاهيمها ، وتميّعت مدلولاتها في بعض الأحيان ، وغلب على العامّة استعمالها في معنى واحد ، مع تفضيل استعمال بعضها على

أبرزها وأحوجها للدراسة ، فقد كانت منذ نشأتها ، ولا تزال ، موضعَ جَدَل كثير ، نتج عما أحاطها في أذهان العرب والمسلمين من لَبْسٍ يرجع إلى أن العرب هم جرثومة الإسلام وأصلُه الأول ، وإلى أن لغتهم هي لغة الإسلام التي نزل بها كتابه ، والتي تؤدَّى بها كل شعائره . وبرزت في معجم الأدب والفكر السياسي كلمات « العروبة » و « الجامعة العربية » و « القومية العربية » على التعاقب . ثم اختلطت مفاهيمها ، وتميَّعت مدلولاتها في بعض الأحيان ، وغلب على العامَّة استعمالها في معنى واحد ، مع تفضيل استعمال بعضها على بعض . وكان المقصود بها في كل الأحوال هو الصفات الجامعة لذلك الجنس من الناس المسمَّى عند المعاصرين بـ « العرب » ، على خلاف ما بين الناس في تصوُّر مدلول هذه الكلمة ، وفي مقوِّمات ذلك الجنس . فالمحافظون من دعاة القومية العربية يرون أنها فرع من التصوُّر الإسلامي ، وكلُّ ما في الأمر أنه خاص بالذين يتكلمون العربية من المسلمين ، الذين تتجاور مساكنُهم ، والذين تكونت منهم الدولة الإسلامية ، أو الدول التي ضمتها الخلافة الإسلامية منذ ظهور الإسلام . أما المتفرنجون من دعاة القومية العربية ، فهم يستمدون تصورهم من غلاة القوميين عند مفكري الغرب ، ولا يقيمون وزناً لقديم العرب الإسلامي الذي حدَّد شخصيتهم ، ولا يرتبطون بالسمات التاريخية لهذه الشخصية .

والمتتبع لمدلول كلمة « العرب » لا يجده واحداً على امتداد التاريخ . كانت كلمة « العرب » تطلق قبل الإسلام على سكان جزيرة العرب ، التي يحدّها الهلال الخصيب من جهة الشمال ( العراق والشام ) ، والتي يحيط بها خليج العرب ( الذي كان يسمى في ذلك الوقت بالخليج الفارسي ) والبحر المحيط والبحر الأحمر من الشرق والجنوب والغرب . كان هذا الجنس الذي يسكن تلك الأرض هو وحدَه المقصود باسم ( العرب ) . منه ورثنا التراث الشعري الضخم الذي اشتدت عناية الدارسين به للاستعانة به في ضبط اللغة العربية وعلومها ، وفي تفسير القرآن الكريم ، والحديث الشريف . فلما ظهر الإسلام وعمّ الجزيرة العربية على اختلاف قبائلها بدأت الفتوح على عهد النبي

ﷺ بمحاربة الروم في غزوة مؤتة سنة ٨ هـ ، ثم في غزوة تبوك سنة ٩ هـ ، التي انتهت بمصالحة صاحب أيلة ( العقبة اليوم ) على الجزية . ثم كانت واقعة اليرموك سنة ١٣ هـ في خلافة سيدنا أبي بكر الصديق رضي الله عنه . وقد توفي في أثنائها قبل أن يتحقق النصر للمسلمين . وتوالت الفتوح من بعدُ في خلافة سيدنا عمر رضي الله عنه في العراق ومصر وما وراءهما ، ثم في خلافة سيدنا عثمان ومَنْ بعده .

وتتابعت هجرة القبائل العربية إلى الأمصار المفتوحة على اختلاف أسبابها ، منهم مَن هاجر طلباً للنجعة في سنوات القحط ، وفي أوقات الجفاف على عادتهم في الجاهلية ، ثم طابت له الحياة ، فاستقر في موطنه الجديد . ومنهم من ذهب مع الجيوش الفاتحة ، ثم لم يعد . ومنهم من هاجر استجابة لدعوة أمراء العرب في هذه الأمصار الذين رأى بعضهم أن يستقدم بطوناً من عشيرته يتقوى بهم ، ويدعم عصبيته ، كما حدث في ولاية الوليد بن رفاعة على مصر في خلافة هشام بن عبد الملك الأموي حين استقدم القيسية . ومنهم من هاجر التماساً لسعة العيش في هذه البلاد .

وكان العرب في أول الأمر ، وعلى امتداد الدولة الأموية يترفعون عن الاختلاط بأبناء البلاد المفتوحة ، وكانوا يعتزّون بأنسابهم في قبائلهم . ولذلك حرصوا على حفظها من الاختلاط بغيرهم ، وعاشوا حياة أقرب إلى البداوة في منازل أشبه بثكنات الجيوش في خطط منعزلة ، كالكوفة والبصرة في العراق ، والفسطاط في مصر ، والقيروان في المغرب . لذلك ظل اسم ( العرب ) طوال الدولة الأموية يطلق على المنتسبين إلى هذا الجنس ممن قدموا على الأمصار المفتوحة ، وذلك في مقابل اسم ( الموالي ) الذي كان يطلقه العرب على من عداهم من الأجناس في هذه البلاد ترفعاً واستعلاء ، وذلك باستثناء بلاد الشام والعراق التي بدأ اختلاط العرب فيها بأهل البلاد منذ الفتح ، لانتشار العنصر العربي فيها من عهد بعيد قبل الإسلام ، ثم ساعد انتقال العاصمة إليهما في عهد الأمويين ثم العباسيين على زيادة هذا الاختلاط . وكانت البلاد المفتوحة في

أول عهدها بالفتح تطلق على الغزاة الفاتحين اسم ( العرب ) ، تمييزاً لهم من سكان البلاد الأصليين ، الذين كان بعضهم لا يزال على دينه ، وبذلك كان اسم ( العرب ) مرادفاً لمعنى( المسلمين ) .

وانتشر الإسلام شيئاً فشيئاً في هذه البلاد المفتوحة ، وانتشَرت معه اللغة العربية التي لا غنى للمسلم عنها في معرفة دينه ، وإقامة شعائره ، وحفظ كتابه . ثم جاء تعريب الدواوين في أيام عبد الملك بن مروان (٦٥ - ٨٦ هـ) ونقلُها إلى أيدي المسلمين بعد أن كان يتولاها أهل البلاد من غير المسلمين ، ويدونونها باللغة الفهلوية ( الفارسية القديمة ) في العراق ، وبالرومية في الشام ، وبالقبطية ( المصرية القديمة في العصر المسيحي ) في مصر . فزاد انتشار اللغة العربية ، ولم ينته القرن الأول الهجري حتى كانت اللغة العربية لغةً للتخاطب والتعامل والتدوين في هذه البلاد جميعاً ، وأصبح الإسلام دين السواد الأعظم من سكانها ، وكادت لغات البلاد القديمة تُنسى بعد أن أقبل الناس على العربية ، قرآناً وحديثاً وشعراً ولغةً ، يحاولون إتقانها ومنافسة العرب أنفسهم فيها .

وعلى توالي الأيام زاد امتزاج العرب في الأمصار بأبناء البلاد ، بالتصاهر وبتداخل المصالح ، واختلطت أنسابهم بتوالي الأجيال ، فضعفت العصبية العربية المبنية على النسب تبعاً لذلك ( تاريخ ابن خلدون ٦ : ٣ طبع بولاق ) . وزاد الزواج والتسري من ناحية أخرى بين العرب بغير العربيات في العامة والخاصة ، حتى أصبح الخلفاء في أواخر الدولة الأموية ، من بعد الوليد بن يزيد ، وفي سائر الدولة العباسية من بعد الأمين بن الرشيد من أمهات غير عربيات . وزاد على مَرِّ الأيام عددُ الفقهاء والشعراء والمشتغلين بالعلوم العربية ، والذين يشغلون المناصب الخطيرة الشريفة من غير العرب ، بل سادت عناصر غير عربية ، وتسلطت على الدولة منذ عصر المعتصم ، وزاد خطرها منذ تجرأ التُرك على قتل المتوكل ، وبذلك انتهت النَعرة العنصرية العربية ، وأصبحت الصِّبغة الظاهرة في البلاد الإسلامية على اختلافها هي الإسلام ،

وأصبحت اللغة العربية وعلومها وآدابها حظاً شائعاً بين العرب وغير العرب بلا تمييز ، بل أصبح عدد المشتغلين بها والذين يدونون بها شعرهم ونثرهم وفكرهم ومعارفهم من غير العرب أكثر عدداً وأغلب شهرة . فأبو حنيفة الفقيه (١٥٠ هـ) فارسي ، والبخاري شيخ المحدِّثين (٢٥٦ هـ) تركي ، وسيبويه أبو النحو (١٨٣ هـ) فارسي ، وصلاح الدين الأيوبي بطل الحروب الصليبية (٥٦٤ هـ) كردي ، ومحمد بن إسحاق أول من دوّن السيرة النبوية (١٥١ هـ) فارسي ، والطبري شيخ المؤرخين والمفسرين (٣١٠ هـ) تركي ، وابن سينا أبو الطب العربي الذي ظلت كتبه تدَرَّس في جامعات أوربا طوال العصور الوسطى (٤٢٨ هـ) أفغاني ، وبذلك صَحَّ أن توصف هذه البلاد جميعاً بأنها عربية ومسلمة في آن واحد ، دون أن تغلب فيها إحدى الصفتين على الأخرى .

من هذا العرض يتبين لنا بوضوح أن البلاد العربية كلها من الخليج العربي شرقاً إلى المحيط الأطلسي غرباً ـ فضلاً عما وراءها شرقاً من بلاد ارتدت بعد ذلك عن عروبتها ـ ليس لها تاريخ في العروبة يسبق الإسلام ، بل إن عروبتها في الحقيقة تتأخر عن إسلامها ، وهذه العروبة لم تجئها إلا من طريق الإسلام وبسببه . ذلك بأن الإسلام دعا المسلمين إلى أن يحبّوا العرب ، ويلتفوا حول رايتهم ، ويتخذوا العربية لغة جامعة لشملهم . روى الحاكم في « المستدرك » عن رسول الله ﷺ أنه قال : ( من أحب العرب فبحبي أحبهم ، ومن أبغض العرب ، فببغضي أبغضهم ) . وعن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال : ( أحبوا العرب وبقاءهم ، فإن بقاءهم نور في الإسلام ، وإن فناءهم ظلمة في الإسلام ) . وعن جابر بن عبد الله رضي الله عنه أنه قال : ( إذا ذلت العرب ذل الإسلام ) . وسمع عمر بن الخطاب رضي الله عنه رجلاً يتكلم بالفارسية وهو يطوف حول الكعبة ، فأخذ بعضديه ، وقال : ( ابتغ إلى العربية سبيلاً ) . ثم إن رسول الله ﷺ بيّن بوضوح أن العربي هو من تكلم العربية ، حيث يقول : ( يا أيها الناس ، إن الرب واحد ، وإن الأب واحد ، وإن الدين واحد ، من تكلم بالعربية فهو عربي ) .

من أجل ذلك كان التفريق بين العروبة والإسلام في أيامنا هذه لا يستند

إلى أساس . فالإسلام هو الذي أعطى للعرب لغتهم ، ووحّدهم عليها وعلى القيم التي تضمنها كتابه وسنة رسوله ، فالتقت قلوبهم وعقولهم وأمزجتهم على ما يُحلّون وما يحرمون ، وما يحبون وما يكرهون ، وما يستملحون وما يستقبحون ، وتوحدت أنماط حياتهم في عباداتهم ، وفي أفراحهم ، وفي أحزانهم ، وفي نُظُمهم داخل بيوتهم وخارجها . لأنهم في ذلك كله كانوا محكومين بالفقه وبالآداب والفنون التي نشأت ونمت وترعرعت في ظل الإسلام ، وخضعت لأحكامه ، وتأثرت بقيمه ومزاج شعوبه . فاتجه النحت والتصوير مثلاً إلى الأنماط العربية المعروفة المبنية على الخطوط والدوائر ، وإلى تجميل الحروف الكتابية والافتنان في تنسيقها ، مبتعداً عما نهى عنه الإسلام من إبراز الشخوص الإنسانية أو الحيوانية وتمثيلها ، وأصبح لهذا الفن شخصية بارزة متميزة يستملحها غير العرب وغير المسلمين ، حتى رأينا بعض نصارى الغرب يزينون كنائسهم بأحجار قد نقشت عليها آيات قرآنية مما بقي من آثار العرب في الأندلس بعد خروجهم ، وهم يجهلون أن هذه النقوش ليست سوى آيات قرآنية . ثم إن القرآن ضمن للغة العربية ولِخَطِّها ثباتاً واستمراراً لا نظير له في سائر لغات العالم التي تتعرض للتبديل والتغيير والتحوير ، لأن المسلمين رفضوا كل تغيير أو تبديل أو تطوير يبعدهم عن فهم النص القرآني والأصول الإسلامية من حديث وفقه ، أو يحول دون قراءتها أو تذوق بلاغتها وإعجازها . وبذلك أصبح التراث الفكري الإسلامي كتاباً مفتوحاً ينتقل القارىء بين صفحاته وفصوله من أوله إلى آخره ، يقرأ للمتقدمين السابقين من الأولين كأنه يقرأ لشعراءٍ ولكتاب معاصرين .

ولم يقتصر الأمر على قيام هذه الروابط الإسلامية الجامعة بين العرب ، فقد امتدت آثارها إلى سائر المسلمين ، الذين تأثروا بهذه القيم والنظم الخلقية والاجتماعية ذاتها ، والذين إن فاتهم اتخاذ العربية لغة لهم ، فلم يفتهم اتخاذ حروفها لتدوين تراثهم ومعارفهم ، لم يشذ عن ذلك إلا الترك منذ الثورة الكمالية ،والجمهوريات التركية الجنوبية في روسيا منذ الثورة البلشفية ، والأندونيسيون في ظل الاستعمار الهولندي .

ومن أطرف ما قرأته في صلة العروبة بالاسلام قول سْمِث ( و . ك . سمث ) في كتابه « الإسلام في العصر الحديث Islam In Modern History » الذي ظهر سنة ١٩٥٧ : إن العرب المسلمين لا يعتبرون غير المسلمين من بني جنسهم كاملي العروبة ، كما أنهم لا يعتبرون المسلمين من غير العرب كاملي الإسلام .

من أين إذن جاء التشكيك في هذه الصلة بين العروبة والإسلام ؟ فزعم بعض الزاعمين أن الإسلام ليس عنصراً أصيلاً في مقومات العروبة ؟ وأراد آخرون أن يُعَرّوا الإسلام من صفته العربية ؟

حين نشأت الدعوة المعاصرة إلى القومية العربية في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي ، أو ما كان يسمى وقتذاك بالجامعة العربية ، ويعنون بها الرابطة الجامعة لشمل العرب ، كان العرب يشكلون الجزء الأكبر من الدولة العثمانية . واتخذت الدعوة في أول أمرها شكلاً ثقافياً يُعنَى ببعث التراث العربي ، وبإنشاء صحافة ومسرح عربي ، والدعوة إلى الاهتمام باللغة العربية ، وجعلها لغة التعليم والقضاء والدواوين في البلاد العربية بدلاً من اللغة التركية التي كانت هي اللغة المستعملة وقتذاك في هذه المجالات . وكانت كثرة كبيرة من رجال الرعيل الأول في هذه الحركة وفي هذا البعث من مسيحيي لبنان ، مثل البستاني واليازجي والشدياق وأديب إسحاق ونقاش وشميِّل وتقلا ومشاقة وزيدان ونمر وصرّوف . وأغلبهم ممن اتصلوا بالإرساليات الإنجيلية الأمريكية التي بدأت تتوارد على بيروت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر لنشر مذهبهم البروتستنتي . وأكثرهم في الوقت نفسه ينتمون إلى الماسونية ، فإبراهيم اليازجي (١٨٤٧ ـ ١٩٠٦ م) وأبوه ناصيف اليازجي (١٨٠٠ ـ ١٨٧١ م) كانا على صلة حسنة بالإرساليات الأمريكية الإنجيلية ، وكانا يترددان على مطبعتهم في بيروت التي كان يشرف عليها وقتذاك الدكتور فانْديك . وقد علّم اليازجي الكبير في مدارسهم ، وأعان ابنه في ترجمتهم التوراة إلى العربية ، ثم قدم بعد ذلك إلى مصر ومات بها ، واحتفلت المحافل الماسونية في القاهرة والإسكندرية بتأبينه ،

وهو صاحب القصيدتين المشهورتين في استنهاض همم العرب ودعوتهم إلى إحياء أمجاد آبائهم ، ورفض التجبر والاستبداد :

دَعْ مجلس الغِيد الأوانسْ      وهَوَى لواحِظها النواعسْ

وأختها التي مطلعها :

تنبهوا واستفيقوا أيّها العرب      فقط طَمَى الخطب حتى غاصت الرُّكَبُ

يقول في القصيدة الأولى :

دع مجلس الغيد الأوانسْ      وهوى لواحظها النواعسْ
وَسَلِ الكؤوس يديرها      رَشَأٌ كغصن البان مائس
ودع التنعم بالمطا      يا والمشاربِ والملابس
أيُّ النعيم لمن يبيـ      ـت على فراش الذل جالس
ولمن تراه بائساً      أبداً لذيل التُّرْك بائس*
ولمن أزِمَّتُه بِكَـ      ـفِّ عِداه يُظلَم وهو آيس
ولمن غدا في الرِّق ليـ      ـس يَفُوتُه غيرُ المَنَاخِسْ
ولمن تباع حقوقه      ودماؤه بَيْعَ الخَسائس
ولمِن يَرَى أوطانه      خِرباً وأطلالاً دوارس
كُسِيَت شحوبَ الثاكلا      ت وكنَّ قَبْلاً كالعرائس
عُجْ بي - فَدَيْتُك - نادباً      ما بين أرسُمِها الطوامس
واستنبط الآثار عمّا      كان في تلك البَسابِس
من عزةٍ كانت تَذِ      لُ لها الجبابرة الأشاوِس
وكتائب كانت تها      بُ لقاءَ سطوتها المَتَارِسْ
ومعاقلٍ كانت تُعَزُّ      زُ بالطلائع والمَحارس
ومدائنٍ غَنَّاءَ قد      كانت تُحُفُّ بها الفَرادِس
هذي منازل من قَضَى      مِن قومِنا الأُسْدِ القَناعِسْ
درست كما درسوا وقد      ذهب النفيس مع المُنافِسْ

---

(*) من باسَ أي قبّل .

ويدعو الشاعر قومه من العرب إلى الثورة على الترك كما فعلت شعوب البلقان فيقول :

ماذا نؤمِّل بعدَهم إلا مقارعةَ الفوارس
فإليكُمُ يا قوم واطّرحوا المُؤانس والمُدالِس
وتَشبَّهوا بِفعال غيركُمُ من القوم الأحامس
بعصائبَ اتفقوا فجَادُوا بالنفوس وبالنفائس
هبَّتْ طلائعُهم يَليها كل صِنْديد لِحَارس
تركوا جُموعَ الترك يَقْصِفُ فوقها الركب الرَّوامِس
مَلأوا البطاحَ بها فَدَاسَ على الجماجم كلُّ دارس
وخذوا لأنفسكم مثال أولئك القوم المداعس
فالتركُ قومٌ لا يفُوزُ لديهمُ إلا المُشَاكس

وفي هذه القصيدة يبدو وجهُ الدعوة العلماني واضحاً حين يهاجم الشاعر القائمين بأمر الدين من المسلمين والمسيحيين على السواء حيث يقول :

ودَعوا مَقَال ذَوِي الشِّقاق من المشايخ والقَمَامِسْ
ما هُمْ رجالُ الله فيكُمْ بل هم القوم الأبالِسْ
يمشون بين ظُهوركم تحت الطيالِس والأطالِسْ
فالشرُّ كلُّ الشَّر ما بين العمائم والقَلانسْ
دَبتْ عقاربُهم إليكُمْ بالمَفاسد والدسائس
في كل يومٍ بَيْنكم يَلقَى التحزُّبُ حَرْبَ داحِسْ
يُلقون بينكم التباغُضَ والعداوةَ والوَساوسْ
نشروا اتحادكُمُ كما نُثِرَت من النخْل الكَبائس

والقصيدة البائية الأخرى لليازجي تدور حول المعاني نفسها . يصف الشاعر واقع العرب الذليل في ظل الحكم التركي فيقول :

فيم التعلل بالآمال تخدعكم وأنتم بين راحات القنا سُلُب

اللهُ أكبرُ ! ما هذا المنام ؟ فقد شكاكم المَهْدُ واشتاقتكم التُّرُب
كم تُظلَمون ولستم تشتكون ؟ وكم تُستغضَبون فلا يبدو لكم غضبٌ ؟
أَلِفتم الهُونَ حتى صار عندكم طبعاً وبعضُ طباع القوم مكتسَبُ
وفارقتكم لطول الذل نَخْوتُكم فليس يؤلمكم خَسْفٌ ولا عَطَب
لله صبرُكُمُ لو أنَّ صَبْرَكُمُ في ملتَقَى الخيل حيثُ الخيلُ تضطرب
أعناقكم لهمُ رقٌّ ومالُكُم بين الدُّمَى والطِلَى والنَّرْد مُنتَهَب
فصاحب الأرض منكم ضِمْنَ ضَيْعَتِه مستخدَمٌ وربيبُ الدار مغترب

ويحضُّ الشاعر العرب على الثورة ، مذكِّرا بأمجادهم السالفة فيقول :

بالله يا قومنا هبّوا لشأنكُم فكم تناديكم الأسفار والخُطَب
ألستُم من سَطَوا في الأرض وافتتحوا شرقاً وغرباً وعزُّوا أينما ذهبوا
ومَنْ أذلّوا الملوكَ الصِيدَ فارتعدت وزُلْزِل الأرضَ مما تحتَها الرَّهَب
ومَنْ بنَوا لصروح العز أعمدة تهوِي الصواعقُ عنها وهي تنقلب
فما لكم ـ ويحكم ـ أصبحتم هَمَلاً ووجهُ عزِّكُم بالهُون مُنتَقِب
لا دولةٌ لكُم يشتد أزرُكم فيها ولا ناصرٌ للخَطْب يُنْتَدَب
أقدارُكم في عيون الترك نازلة وحقُّكم بين أيدي الترك مغتَصَب
فيا لقومي ، وما قومي سوى عَرَب ولن يُضَيَّعَ فيكم ذلك النسب
هَبْ أنه ليس فيكم أهلُ منزلةٍ يقلَّد الأمرَ أو تُعطَى له رُتَب
وليس فيكم أخو حزمٍ ومَخْبرةٍ للحل والعَقْد في الأحكام يُنتَخَبُ
وليس فيكم أخو عِلم يُحكَّم في فصلِ القضاء ومنكم جاءت الكُتُب
أليس فيكم دمٌ يهتاجه أنَفٌ يوماً فيدفع هذا العارَ إذ يَثِب
فأسمعوني صليل البيضِ بارقةً في النَّقْع إنِّي إلى رنّاتها طَرِبُ
وأسمعوني صدى البارود منطلقاً يَدْوي به كلَّ قاعٍ حين يصطخب

ويختم الشاعر قصيدته مهدداً الترك بقوله :

صَبْراً هيا أُمّةَ الترك التي ظَلَمت دهراً فعمَّا قليل تُرفَع الحُجُب
لنطلُبَنَّ بحدِّ السيف مَآربنا فلن يَخيب لنا في جَنْبِه أَرَب

ونتركَنّ عُلُوج الترك تَنْدُب ما      قد قَدَّمته أياديها فتَنْتَحِب
ومن يَعِشْ يَرَ ، والأيام مُقبلةٌ      يلوح للمرء في أحداثها العَجَب

وإبراهيم اليازجي صاحب هاتين القصيدتين هو أيضاً صاحب مجلة « الضياء » بما حوت من مباحث لغَوية . وقد أتم الابنُ ما بدأ به أبوه من شرح ديوان المتنبي ، وسماه :

( الجوهر الفَرْد والعَرْفُ الطيِّب في شرح ديوان أبي الطيب ) .

ومن مؤسسي هذه الدعوة أيضاً بطرس البستاني (١٨١٩ - ١٨٨٣ م) ، وقد كان أيضاً على صلة بدعاة المذهب الإنجيلي البروتستانت من الأمريكان ، وتولي منصب الترجمة في قنصلية أمريكا ببيروت . وأعان الدكتور سميث المبشر الأمريكي ، ثم الدكتور فانديك من بعده في الترجمة البروتستانتية للتوراة التي تمت في سنة ١٨٦٤م ، ثم طبعت في أمريكا سنة ١٨٦٦ . وأعان الدكتور فانديك أيضاً في إنشاء مدرسة عبية الأمريكية ، وهي مدرسة عليا ترجع أهميتها إلى أنها كانت تقوم بتدريس العلوم الحديثة من جغرافيا وطبيعة وكيمياء ورياضة باللغة العربية . وقد وَضعت لذلك كتباً خاصة قامت بطبعها ، فشاركت بذلك في حركة الإحياء العربية . وبطرس البستاني مع ذلك هو صاحب القاموس العربي ( محيط المحيط ) . وهو صاحب دائرة المعارف المعروفة باسمه ، أتم منها ستة مجلدات ، وتوفي وهو في بدء السابع ، فأتمه هو والثامن ابنه سليم ، ثم توفي ابنه قبل أن يتّم التاسع ، فأصدر أبناؤه الباقون بمعاونة ابن عمه سليمان البستاني ( مترجم الإلياذة إلى العربية ) الأجزاء الباقية ( التاسع والعاشر والحادي عشر ) . وقد ساهم بطرس البستاني مع ذلك كله في النهضة الصحفية العربية بإنشاء ثلاث صحف ، وهي ( الجنان ) و( الجنة ) و ( الجُنَيْنة ) .

ومن الذين شاركوا في هذه الدعوة أيضاً من مسيحي لبنان فارس الشدياق (١٨٠١ - ١٨٨٧) ، الذي تسمى بعد إسلامه على يد باي تونس بأحمد ، فأصبح اسمه ( أحمد فارس الشدياق ) . ترك في أول حياته مذهبه الماروني ، واتبع المذهب الإنجيلي على يد المرسلين الأمريكان ، فتولوا حمايته من

بطش رجال الإكليروس الذين حبسوا أخاه ، وعذبوه حتى مات في سجنهم بسبب تغييره مذهبه . حضر على نفقتهم إلى مصر في أيام محمد علي ، ثم طوّف كثيراً بين دول أوربا والأستانة وتونس ومصر . ووصف كثيراً من هذه الأسفار في صحيفته ( الجوائب ) التي أصدرها سنة ١٢٧٧ هـ . وقد استدعته جمعية ترجمة التوراة البروتستانتية في لندن سنة ١٨٤٨ م فأعان في ترجمتها إلى العربية . وله كتب كثيرة تغلب عليها النزعة اللغوية أهمها ( سرُّ اللّيال في القلب والإبدال ) و ( الساق على الساق فيما هو الفارياق ) و ( الجاسوس على القاموس ) . وله مع ذلك شعر كثير في مدح سلاطين آل عثمان وباي تونس ، وهو صاحب المقامات التي نالت في زمانها شهرة كبيرة ، والمعروفة باسم ( مَجْمع البحرين ) .

ومن دعائم هذه الدعوة أيضاً سليم تقلا مؤسس صحيفة ( الأهرام ) المصرية (١٨٤٩ - ١٨٩٢م) . تلقى علومه في مدرسة عبية التي أنشأها المبشر الأمريكي الدكتور فانديك أحد مؤسسي الجامعة الأمريكية ، التي بدأت سنة ١٨٦٦ م باسم ( الكلية السورية الإنجيلية ) .

ومنهم جرجي زيدان (١٨٦١ - ١٩١٤م) . كان على صلة بالمبعوثين الأمريكان . وكان يدعى إلى احتفالات الخريجين بكليتهم ، ثم التحق بالجامعة الأمريكية سنة ١٨٨١ لدراسة الطب . وغادرها دون أن يتم دراسته في العام التالي . وهو صاحب المباحث المعروفة في اللغة العربية وآدابها . ومؤلف سلسلة من القصص التاريخية العربية وهي ( فتاة غسان ) و ( عذراء قريش ) و ( ١٧ رمضان ) و ( غادة كربلاء ) و ( الحجاج بن يوسف ) و ( فتح الأندلس ) و ( شارل وعبد الرحمن ) و ( أبو مسلم الخراساني ) و ( العباسة أخت الرشيد ) و ( الأمين والمأمون ) و ( فتاة القيروان ) و ( صلاح الدين ومكايد الحشاشين ) و ( شجرة الدر ) . وهو مع ذلك كله مؤسس مجلة ( الهلال ) التي لا تزال تصدر حتى الآن .

منذ ذلك الوقت نشأت التفرقة بين العروبة والإسلام على يد هذه الطائفة

من المفكرين والكتاب من نصارى الشام . ولم يعد اسم ( الجامعة العربية ) مرادفاً لاسم ( الجامعة الإسلامية ) .

والواقع أن الذين دعوا إلى الجامعة العربية في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي كانوا مختلفين في تصورهم لهذه الجامعة ، متباينين في أغراضهم التي يستهدفونها من وراء هذه الدعوة . كانت الجامعة الإسلامية وقتذاك هي الرابطة التي تربط أجزاء الدولة العثمانية ، وتجمعهم تحت راية السلطنة العثمانية التي جمعت بين الزعامة السياسية والزعامة الدينية منذ تلقّب سلاطينها بلقب الخلافة الإسلامية . وقد زاد نفوذ هذه الجامعة في قلوب الناس منذ عُني السلطان عبد الحميد بتدعيمها ، وبدعوة الناس إلى الالتفاف حول رايتها والاعتصام بها في وجه الأطماع الاستعمارية التي تنتظر بفارغ الصبر الوقت الملائم لاقتسام البلاد الداخلة في هذه الدولة . وكانت لغةُ التعليم والإدارة في البلاد العربية التي تكوِّن الجزء الأكبر من الدولة العثمانية هي اللغة التركية . بها كان يجري التعليم في المدارس على اختلاف أنواعها ، وبها كانت تجري المرافعات في المحاكم ، وبها كانت تدوَّن المعاملات الحكومية في مختلف الدواوين . ومن هنا نشأت الدعوة أوّلَ ما نشأت تدعو إلى الاهتمام باللغة العربية ، واتخاذها لغة للتعليم والإدارة في البلاد العربية ، مع منح هذه البلاد شيئاً من الاستقلال الجزئي الذي يُبرز شخصيتها العربية في داخل إطار الدولة العثمانية ، ودون خروج على وحدتها الجامعة . وكان بعض دعاة ما سُمِّي في ذلك الوقت بالجامعة العربية من المسلمين خاصة لا يرون تعارضاً بينها وبين الجامعة الإسلامية ، التي يدينون بها ، ويسلّمون بأنها هي الجامعة الأولى والأهم بين المسلمين في سائر بلاد الأرض ، بل لعلهم كانوا يرون في الاهتمام باللغة العربية شَدًّا لأزر هذه الجامعة التي بها يقيم المسلمون صلواتهم وشعائر دينهم وأذكارَهم في تلاوة القرآن الكريم وخطبة الجمعة وخطبتي العيدين ، وبها يتحتم على المسلم أن يلتمس التفقه في أصول دينه . ولكن فريقاً من هؤلاء المسلمين أنفسهم ، الذين يتمسكون بالجامعة الإسلامية ، كان يرى التفرقة بين الخلافة وبين السلطنة ، بجعل الخلافة في العرب والسلطنةِ في الترك . وحجتهم في ذلك

أن العرب هم أقدر الناس على فهم الإسلام وتبليغه ، بلغتهم نزل كتابه ، ومن بينهم اصطفى الله نبيه ، وبين أحضانهم نشأت الدعوة إليه ، ومنهم كان الرعيل الأول من المجاهدين في سبيل نشره والدعوة إليه ، وذلك مع تسليمهم بأن الترك هم أقوى الشعوب الإسلامية وأقدرُها على الوقوف في وجه المطامع الاستعمارية في بلاد العرب على وجه الخصوص ، ولذلك فهم أحق الناس بالزعامة السياسية . وكان ذلك هو رأي الكواكبي الذي بدا واضحاً في آخر كتابه ( أم القرى ) ، ومن ذهب مذهبه ، واتبع طريقه من دعاة الجامعة الإسلامية ، الذين ابتدعوا لأول مرة التفرقة بين السلطة السياسية والسلطة الدينية ، أو المرجع الديني على الأصح ، لأن هذه التفرقة تترك الدين في واقع الأمر بلا سلطة . وكان هناك فريق ثالث من المسلمين أنفسهم واقع تحت تأثير الدعوات القومية المتطرفة التي اشتدت حركتها في أوربا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر . وهؤلاء كانوا يتصورون الجامعة العربية تصوراً قومياً خالصاً ، ويجردونها من كل صلة بالدين . وكان الهمُّ الأكبر والشغلُ الشاغل لهذا الفريق هو إنشاء دولة عربية مستقلة على النمط القومي الغربي الذي يقوم على مؤسسات ديموقراطية قِوامها إرادة الشعب الممثلة في مجالس نيابية منتخبة . وكانت هذه الجامعة العربية التي يتوسلون بها إلى إنشاء دولة عربية كبرى مقصورة على الجناح الأيمن لما نسمّيه الآن بالعالم العربي ، أي القسم الأسيوي وحده من هذا العالم . وكانوا في معظمهم واقعين تحت تأثير الفكر المستمد من كُتّاب الثورة الفرنسية ومفكريها من ناحية ، ومن فلاسفة عصر النهضة اللبراليين في أوربا ، الذين دعوا في صدامهم مع الكنيسة إلى فصل السلطة الدينية عن السلطة المدنية من ناحية أخرى . وقد ظن هؤلاء أن التقدم الأوربي الحديث هو ثمرة من ثمرات هذه النهضة ، التي قضت على سلطة الدين ، وحررت منه رجال السياسة والعلم والاقتصاد . ولذلك فالنهضة العربية عندهم لا تصح إلا على هذا الأساس . وهذا الفريق يلتقي في تصوُّره القومي مع غلاة القوميين من الترك ، الذين يَدعون إلى القومية الطورانية ، والذين كان أكثرهم منضماً إلى حزب الاتحاد والترقي ، بيد أن الأخيرين كانوا يختلفون مع القوميين العرب في أنهم

يرون فرض الصبغة التركية واللغة التركية على كل أجزاء الدولة ، ومنها البلا
العربية ، مع تجريد السلطة السياسية من الدين ، والتخلي عن لقب الخلافة
أو الاقتصار على استغلاله في تدعيم نفوذ الدولة بين العناصر غير التركية م
المسلمين .

أما المسيحيون ممن قدّمنا ذكر بعض رجالهم ، فقد كان من الطبيعي
يكونوا ضمن الفريق الذي يرى الجامعة العربية قومية خالصة ، لأنه غير داخ
بحكم مسيحيته في الجامعة الإسلامية ، وليس له ولاء قلبي لها ، فكل الذ
يربطه بالدولة هو الولاء السياسي . وكان من الطبيعي أن يجد الاستعم
والصهيونية في هذا الفريق الأخير من المسلمين والمسيحيين على السواء صي
ثميناً يمكن أن يلتقي معه في فترة مرحلية تمهد لتحقيق أغراضه . فالاستعم
الإنجليزي كان طامعاً في العراق ، وفي مصادر البترول الذي كانت البحو
الجيولوجية تشير إلى احتمال ظهوره ، كما كانت البحوث الاقتصادية تشير
تزايد أهميته الصناعية . وفرنسا كانت تطمع في الشام للرابطة الد
والاقتصادية التي تربطها بمسيحييه على الساحل ، وللحصول على مص
البترول ، الذي كان ظهوره متوقعاً في الأجزاء الشمالية من حوض الفرات
وقد أصبحت الحدود بينها وبين منطقة النفوذ الإنجليزي في العراق مثار نزاع
الدولتين عقب الحرب العالمية الأولى لهذا السبب . والصهيونية العالمية ك
طامعة في الاستيلاء على فلسطين واتخاذها وطناً قومياً لليهود ، ولا سبيل إلى
إلا بانحلال الدولة العثمانية ، بعد أن عجزوا عن الوصول إلى موافقة السل
عبد الحميد على زيادة الهجرة إليها وتملك الأرض فيها . كان الفرقاء الث
يلتقون عند إسقاط الدولة العثمانية وتمزيقها ، ويرون أن بث الفرقة بين ال
وبين الترك يساعد على بلوغ هذا الهدف . وقد نجح الفرنسيون خاص
استمالة فريق من المسيحيين - ومن الكاثوليك منهم على وجه الخصوص -
الدين ، فكانت الجامعة العربية ، أو القومية العربية تمثل في نظر هذا ال
فترة مرحلية ينتقلون منها بعد الاستقلال عن الدولة العثمانية إلى ال
الفرنسي .

هذه الظروف والمناسبات التي واكبت نشأة الجامعة العربية في العصر الحديث أدت إلى سوء ظن متبادل بين العروبيين والإسلاميين . وزاد في سوء الظن عند الإسلاميين أن الشريف حسين حالف الإنجليز بعد ذلك ضد الدولة العثمانية لقاءَ وعدٍ منهم بالمساعدة في إقامة دولة عربية يجعلونه على رأسها ، وينقل الخلافة الإسلامية إليه بعد زوال الخلافة العثمانية . فالإسلاميون يرون أن هذه الدعوة العربية التي نشأت في حضانة أمريكية صهيونية ، والتي تساندها إنجلترا وفرنسا وتمدانها بالمال والسلاح لا يمكن أن تخدم إلا مطامع الاستعمار والصهيونية . وذلك هو ما عبَّر عنه شكيب أرسلان في خطابه الموجه إلى الشريف حسين حين بَلَغه عزمُه على غزو سوريا مع جيوش الحلفاء في الحرب العالمية الأولى . فهو ينهاه عن المضي فيما هو فيه من دعوة زعماء السوريين للخروج على الدولة العثمانية ، والالتحاق بالجيش الحسيني العربي ، ويحذره عاقبة هذه الغارات التي يضرب فيها العرب بالعرب ، فيقول له فيما يقول : ( أتقاتل العرب بالعرب أيها الأمير ، حتى تكون ثمرة دماء قاتلهم ومقتولهم استيلاءَ إنجلترا على جزيرة العرب ، وفرنسا على سورية ، واليهود على فلسطين ؟ ) ثم يخاطب القائمين بالدعوة قائلاً : ( قل لهؤلاء القائمين بالدعوة العربية ، الناهضين لحفظ حقوقها وأخذ ثاراتها : ماذا إلى اليوم أمَّنوا من حقوق العرب بقيامهم ؟ ليقولوا لنا ماذا أقاموا للعرب من الملك حتى نشكرهم ، ونقر بفضلهم ، لأننا عرب نحب كل من أحب العرب ، ونبغض كل من أبغض العرب ، ولا نبالي بالقيل والقال أمام الحقائق ) . ولذلك السبب نفسه هاجم الشاعر العراقي معروف الرصافي دعاة الجامعة العربية حين عقدوا مؤتمرهم في باريس سنة ١٩١٣ بعد أن كان مؤيِّداً لهم بشد أزر دعوتهم بشعره ، وذلك في قصيدته ( ما هكذا ) التي بدأها بقوله :

أصبحت أوسعهم لوماً وتثريباً     لما امتطوا غارب الإفراط مركوباً

وفيها يقول :

إني لأبصر في ( بيروت ) قائبة     للشر موشكة أن تُخرِج القوبا

لو كان في غير ( باريزٍ ) تألبهم ... ما كنت أحسبهم قوماً مناكيبا
لكن ( باريز ) ما زالت مطامعها ... ترنو إلى الشام تصعيداً وتصويبا
ولم تزل كل يوم في سياستها ... تُلقي العراقيل فيها والعراقيبا
هل يأمن القوم أن يحتل ساحتهم ... جيش يدكّ من الشام الأهاضيبا

أما العُرُوبيون . فقد كانوا من ناحيتهم يحتجون بأن الدولة قد أصبحت بعد عزل السلطان عبد الحميد في يد طائفة من غلاة الطورانيين الذين تنطق صحفهم وأعمالهم منذ تولوا الحكم بميولهم الإلحادية ، وبمحاربتهم للإسلام والمسلمين واتخاذهم الوزراء من اليهود[1] . ثم إنهم كانوا يدافعون عن مخالفتهم لإنجلترا وفرنسا بأن الدولة العثمانية قد حالفت ألمانيا ، وكيف يكون جهاداً إسلامياً ، وكيف تكون حرباً مقدسة ، تلك الحرب التي تخوضها الخلافة الإسلامية في ركاب دولة مسيحية هي ألمانيا ؟

وانتهت الحرب العالمية الأولى ، ووُزع المشرق العربي بين إنجلترا وفرنسا كما توقع شكيب أرسلان . أما المغرب العربي ، فقد كان شطر منه في يد فرنسا من قبل ، وكانت مصر في قبضة جيوش الاحتلال الإنجليزية منذ الثورة العرابية ، وكانت ليبيا محتلة بالجيوش الإيطالية منذ غزتها قُبيل الحرب العالمية . عند ذلك بدأ الإسلاميون يعيدون التفكير في الموقف الذي آل إليه أمر المسلمين والعرب ، ورأوا أن البديل الوحيد من الجامعة الإسلامية بعد هزيمة تركيا وزوال الخلافة الإسلامية هو الجامعة العربية . أما دعاة الجامعة العربية السابقون ، فقد انقسموا شيعا : فالإسلاميون منهم ظلوا ثابتين على دعوتهم لم يغيّروا ولم يبدّلوا، وغلاة القوميين من المتأثرين باللبراليين والقوميين الغربيين ظلوا على ما كانوا عليه من الدعوة إلى جامعة عربية مجردة من الإسلام غير مرتبطة به ، وبعضُ الضعفاء منهم ممن تولوا المناصب في ظل التقسيم الجديد الخاضع للاستعمار

(١) كان ( يافيد ) وزير مالية الاتحاديين يهودياً . ثم كان وزيرها من بعده ( جاويد ) الذي ينتمي إلى طائفة ( الدونمة ) ، وهم يهود يتسترون بالاسلام ويعيشون في مجتمع مغلق في ( سلانيك ) .

ركنوا إلى الدَّعَة وسكنوا إلى النظمِ التي يعيشون في ظلها ، بل أصبح بعضهم يدافع عن مصالحه في هذه الكيانات المفتَعلة الجديدة . أما الذين كانوا يتخذون الدعوة إلى الجامعة العربية ستاراً للتخلص من الدولة العثمانية ، واستبدال الاستعمار الفرنسي بها ـ وهم لا يمثلون إلا قلة ضئيلة من بعض مسيحيي الشام[1] ـ فقد أصبحوا متمسكين بوضعهم الجديد ، يعارضون كل تغيير أو تبديل فيه .

والواقع أن لهذا النفر من المسيحيين عذرهم فيما ذهبوا إليه ، فقد لقي هؤلاء من عَنَت الحكام ومن فساد الإدارة في أواخر أيام الدولة العثمانية ما نفّرهم من الارتباط بالحكم الإسلامي جملةً ، ودعاهم إلى تفضيل الاستعمار الفرنسي عليه . ومن الواضح أن تفكيرهم على هذا النحو هو ضرب من ضروب ( رد الفعل ) الذي يتسم دائماً بالغلو والإفراط ، والبعد عن الروية والحكمة . فردّ الفعل عمل عصبي مرتجل لم يمحصه العقل ، وهو يتسم دائماً بالعنف ، فالذي يفر من النار قد يقذف بنفسه في البحر ، أو يقفز من علو شاهق ، والذي يؤدب ولده لخطأ ارتكبه وهو في سورة غضبه قد يؤذيه أو يقتله ، والذي يقع تحت تأثير حزن عميق مفاجىء قد يسرع إلى التخلص من الحياة انتحاراً . وكل هذه صور من ردود الفعل الخاطئة التي يمكن أن يتفادى صاحبُها ضررَها وخطرها لو أنه أمسك عن التصرف في سورة غضبه أو حزنه أو خوفه ، ثم عاد للتفكير ولتقدير الموقف وحساب ماله وما عليه في رويّة وهدوء وتعقل ، فلنُعِدْ التفكير إذن معاً في هدوء .

العروبة بطبيعتها وبحكم نشأتها ونموها وازدهارها والعوامل التي ضبطت هذا الأزدهار والتطور هي عروبة إسلامية . وقد ساهم في تطورها الحضاري على مدى القرون والأجيال عناصر عربية غير مسلمة . ولكن مساهمتها ظلت في داخل الإطار الإسلامي الذي لم يكن يسمح لأحد بالخروج عليه ، ولم تجد هذه العناصر العربية من غير المسلمين غضاضة في أن تساهم في بناء هذه الحضارة في

---

(١) وأقول ( بعض ) لأن فيهم عدداً غير قليل من المتمسكين بعروبتهم المخلصين لها .

الحدود الإسلامية ، لأن هذه الحدود لم تكن تتعارض مع عقائدهم ، بل إن تخطي هذه الحدود والخروج عليها في أكثر الأحيان هو في الوقت نفسه خروج على حدود دينهم ، وخوض فيما يحرّمه . وكان الإسلام يمنح هذه العناصر كل حرياتها الدينية ، ويحظر التضييق عليها ، أو ممارسة أي لون من ألوان الضغط لحملها على ترك دينها ، والدخول في الإسلام . بل لقد كان الإسلام الذي يبيح للمسلم أن يتزوج غير المسلمة يمنعه من إجبارها على ترك دينها واعتناق الإسلام ، وقد ماتت أم خالد بن عبد الله القَسْري وهو من كبار ولاة الدولة الأموية في العراق على نصرانيتها ، وكان ذلك مدعاة لتجني أعدائه عليه ، كالذي نراه في شعر الفرزدق حين يهاجمه قائلاً :

ألا قطع الرحمن ظهر مطية ... أتتنا تَمَطَّى من دمشقَ بخالد
وكيف يؤم المسلمين وأمه ... تدين بأن الله ليس بواحد
بنى بيعة فيها الصليبُ لأمه ... وهدّم من كفرٍ مَنار المساجد

ونصوص القرآن صريحة في تأمين اليهود والنصارى، وفي رعاية حقوقهم ، وتفويض الأمر فينا وفيهم لله . فالله سبحانه وتعالى يخاطب الرسول ﷺ في الكتاب المنزل عليه بقوله ﴿قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطِ ، وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَالنَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ . لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ . وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ـ آل عمران ٨٤﴾ . ويخاطبه في موضع آخر بقوله تعالى ﴿فَلِذَلِكَ فَادْعُ ، وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ ، وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ . وَقُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ ، وَأُمِرْتُ لأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ . اللهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ . لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ . لاَ حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ . اللهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ ـ الشورى ١٥﴾ والمسلمون هم المخاطبون بقول الله تعالى في شأن اليهود والنصارى ﴿وَلاَ تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ، إِلاَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ[1] وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ . وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ . وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ـ العنكبوت ٤٦﴾ .

---

(١) أي الذين يبدونكم بالعدوان

والدليل الناصع على أن المسلمين التزموا على مَرِّ الأجيال وعلى اختلاف الدول ما أمرهم به دينهم من إنصاف أهل الكتاب ، وتأمينهم على دينهم وعلى أموالهم وأنفسهم وأعراضهم هو وجود هذه الجاليات الكبيرة بين أظهرهم في مختلف بلادهم من النصارى واليهود ، وهو سلوك لا نوفيه حقه ، ولا ندرك قيمته إلا إذا قارناه بما يقابله من صنيع محاكم التفتيش في الأندلس بعد أن غادرها المسلمون ، فقد لقي غيرُ المسيحيين من المسلمين واليهود على يديها من التنكيل ما تَسودُّ له صفحات التاريخ ، وانتهى الأمر إلى إستئصالهم جميعاً ، فلم تبق منهم باقية .

فالعروبة إذن شخصية معنوية لها وجود تاريخي حقيقي ذي مقوِّمات ثابتة محدَّدة لا لَبْس فيها ولا غموض ، وليست مولوداً جديداً تُقْتَرح له المقومات ، وتخترع له الأسس والمبادىء في مصانع دعاة العروبة على اختلاف أجنحتهم وزعاماتهم . ولنسأل أنفسنا في رَوِية يحكمها عقل مجرد من الأهواء : ما هو البديل من عروبة إسلامية ؟ العروبة لا يمكن أن تكون نصرانية ، ولا يمكن أن تكون يهودية ، لأن المسلمين يكوّنون الكثرة الكاثرة للعرب ، فهل يكون البديل في البلاد التي تسكنها جماعة من النصارى ـ قلوا او كثروا ـ هو عروبة في ظل حضانة أجنبية ؟ هذا أمر قد أصبح مرفوضاً حتى من الذين ارتضوه بالأمس في ظل الحكم العثماني ، وقد شارك المسيحيون أنفسهم في الخلاص من الاستعمار الفرنسي . وكثير من الذين وقفوا مع الفرنسيين معارضين حركة الاستقلال لم يكونوا في الحقيقة يوازنون بين الاستعمار وبين الاستقلال ، ولكنهم كانوا يوازنون بين الاستعمار الفرنسي وبين الاستعمار الإنجليزي ، الذي كان في تقديرهم هو البديل الوحيد من الاستعمار الفرنسي ، لأنهم كانوا يظنون الاستقلال شيئاً بعيد المنال غير محتمل التحقيق . والذي لا شك فيه هو أن الاستعمار في كل صوره لا يستمد رفاهيته إلا من التضييق على مستعمراته ، ولا يبني عظمته إلا على ما يسلبه من كراماتهم ، ولا يُنفق على هذه المستعمرات ، ولا يبذل فيها من جهده لإصلاحها إلا كما ينفق المالك على مزرعته ليجني من وراء ذلك ربحاً أكبر ،وكما يُسَمِّن صاحب المزرعة أبقاره ، ليأخذ منها ألباناً

أغزر ، ولحوماً أثقل ، وهو في ذلك لا يفرق بين مسلمهم ونصرانيهم ويهوديهم ، أقربُهم إليه أعْونهم له على ظلم قومه واستغلالهم . ثم إن الازدهار لا ينشأ من الثقة المتبادلة بين المستعمرين وبين بعض المواطنين ، ولكنه ينشأ من الثقة المتبادلة بين المواطنين جميعاً ، بعضِهم والبعض الآخر ، مسلمهم ومسيحيهم ويهوديهم ، ما دامت الحريات مكفولة لهم جميعاً على السواء . لم يبق بعد ذلك كله من الفروض المحتملة للبديل من العروبة الإسلامية إلا أن تكون العروبة لا دينية ، بمعنى أن تكون مجردة من الارتباط بالقيم الدينية في أي دين من الأديان . ولنتساءل من جديد : ما هي المزايا التي يمكن أن تحققها عروبة لا دينية ، مما تعجز العروبة الإسلامية عن تحقيقه ؟

الشخصية العربية كما رأينا هي شخصية عريقة تضرب عروقها في أعماق التاريخ ، وقد ارتبطت بالإسلام منذ نشأتها ، ونمت وتطورت ونضجت في داخل إطاره ، دون أن يكون في ذلك تعارض مع أصول الأديان السماوية الأخرى التي نَبَعَتْ من المنطقة ذاتها . فالإسلام هو الذي أعطى العروبة شكلها الثابت المحدد ، وجعل لها شخصيتها المتميزة التي يلتقي عندها كل العرب ، لا يختلفون عليها ، ولا ينكرها أحد منهم أو ينفر منها . فإذا نحن جردناها من هذه القيم الدينية المسلّم بها لم يتفق الناس بعدُ على مُقومات أخرى تحل محل هذه المقومات الدينية المسلّم بها عند كل العرب . فالماديون منهم سينزعون إلى الماركسية ، فيقع الخلاف بينهم وبين مخالفيهم ممن لا يرتضون هذا المذهب أساساً لتنظيم المجتمع . وسيشتركون مع الليبراليين في السخرية من القيم الدينية ، ومن المؤسسات الدينية على اختلافها ، فيقع الصراع بينهم وبين المتدينين على اختلاف مِللهم . والمتحررون من الوجوديين والهيبيين وغيرهم ممن يتبعون كل ناعق يدعو إلى الشهوات سينطلقون من كل قيد خلقي أو ديني ، فيؤذون كل ذي خلق وكل ذي دين . وسيحاول فريق من الناس أن يعالج صراع الطوائف والشيع والمذاهب بالدعوة إلى نظم جديدة للمجتمع فيفشلون ، ولا يزيدون على أن يضيفوا للمذاهب القائمة مذاهب جديدة تزيد في احتدام المعركة وفي شدة الصراع . على أن المسيحيين الذين يخافون على أمنهم

وسلامتهم وحريتهم في ظل عروبة إسلامية هم أكثر خوفاً وأبعد عن الأمن في ظل عروبة لا دينية ، لأن الإسلام وحده هو الضامن لمنع انحراف المسلمين إلى عصبية جهولة عمياء تحطم وتعتدي وتَظلِم . فالخطر الحقيقي على غير المسلمين من العرب لا ينجم إلا إذا نشأ جيل من المسلمين يجهلون إسلامهم في ظل العروبة اللادينية التي يدعو إليها بعض الناس ، لأنهم قد يتعصبون عند ذلك تعصباً أعمى ينحرف بهم إلى ما كان الإسلام ينهى عنه آباءهم وأجدادهم طوال أربعة عشر قرناً . ولقد جربوا ذلك في الحكم العثماني من قبل ، فكانوا أسوأ حالاً في حكم ملاحدة الاتحاديين بعد عزل السلطان عبد الحميد . هذا إلى أن قِوام الديموقراطية التي يتغنى بها أهل هذا العصر هو نزول القلة على حكم الكثرة ، فلماذا تجد القِلّة غير المسلمة غضاضة في إقرار الكثرةالمسلمة على بناء حياتهم في ظل الإسلام ، وعلى هدًى منه ؟

أما غلاة القوميين من المسلمين الذين يلتقون مع ذلك الفريق الذي أشرنا إليه من المسيحيين في الدعوة إلى قومية لا دينية ، فهم واقعون تحت تأثيرَ ما توهموه من أن النهضة الأوربية الحديثة كانت ثمرة للتمرد على الكنيسة ، ولتجريد الحكم من الصفة الدينية ، وهو وَهْمٌ لا يصحّ على التحقيق ، ولا يثبت على التمحيص : فالحركة الدينية البروتستانتية التي تمردت وقتذاك على الكنيسة الكاثوليكية لم تخل من أصابع الصهيونية ، وقد كان هَمُّها الأول هو هدم الكنيسة الكاثوليكية ، لأنها كانت أكبر المؤسسات التي تناصب اليهود العداء ، والبروتستانت اليوم هم أشد الطوائف المسيحية عطفاً على الصهيونية ، وأكثرها مساندةً لها مادياً ومعنوياً . ثم إن الازدهار الذي حققته هذه النهضة في أوروبالم ينتفع به أحدكما انتفع به اليهود . جَمَعَ الثروات في أيديهم ، وأمّنهم عليها مما كانوا يتعرضون له من المصادرات والتضييق والاضطهاد ، ومكّن أجهزتهم من السيطرة على شؤون السياسة والاقتصاد ، وأفسح الطريق أمام دعواتهم التي تنشر الإلحاد والانحلال ، والتي يَنفُذون من خلالها إلى ما يستهدفونه من السيطرة على مصائر الأمم والإمساك بزمامها . جرى ذلك كله تحت ستار الحرية والإخاء والمساواة وحقوق الإنسان ، وهي شعارات لم ينتفع بها حتى الآن سوى

اليهود . لم ينتفع بها زنوج أمريكا ، ولم ينتفع بها الأفارقة والآسيويون في مختلف البلاد التي عانت وتعاني من صنوف الظلم والتسلط والاضطهاد الديني والعنصري . وقد اعترف عزيز ميرهم ، وهو أحد كبار الماسون ، في مقال له نشر في السياسة الأسبوعية سنة ١٩٢٦ بأن الذين هدموا سلطان الكنيسة في فرنسا وفي أيطاليا هم الماسونيون ، كما اعترف بأن زعماء الثورة الفرنسية كانوا من الماسون ، وأن محفلهم هو الذي وضع شعار الثورة الفرنسية ( الحرية ، والإخاء ، والمساواة ) ، واعترف كذلك بأن تركيا نالت دستورها بفضل عمل محافلها . وصلةُ الماسونية بالصهيونية العالمية مشهورة معروفة لم تعد اليوم تحتاج إلى تعريف .

ثم إن ظروف العرب اليوم تختلف عن ظروف أوربا يومذاك ، فليست لدى العرب جهتان تتنازعان السلطة ، إحداهما دينية والأخرى سياسية ، كما كان الشأن في أوربا . بل إن المسلمين لا توجد عندهم سلطة دينية متحكمة كسلطة الكنيسة التي ثار عليها المسيحيون في نهاية القرون الوسطى وفي مطلع عصر النهضة ، فليس في نظام الإسلام رجال دين . هناك علماء تحكم فتاواهم نصوصٌ إسلامية صريحة مكتوبة بلغة يقرؤها كل العرب ويفهمونها،ولكل قادر على فهمها ممن ألمَّ بأصول الإسلام أن يناقشهم فيها . وهم لا يكوّنون طائفة متميزة بعينها تنتمي إلى جهاز خاص يرعاها ويدبّر أمورها ، ولا يملكون من السلطة والجاه والمال ما كان يملكه رجال الدين في الكنيسة وقتذاك ، فكثرتهم من الفقراء الذين لا تكاد دخولهم تكفي لسد الضروري من نفقاتهم . ذلك إلى أن واقعنا يختلف عن واقع أوربا وقتذاك وأهدافنا تختلف عن أهدافهم ، فالنهضة الأوربية قد انتهت إلى تفتيت الجامعة الأوربية المسيحية وتقسيمها إلى دول شتى ، لكل منها لغتها الخاصة وقوميتها المستقلة . أما الحركة العربية ، فهي تستهدف جمع العرب بعد أن فرقهم الاستعمار ، وتتمسك بلغتهم العربية الجامعةِ لشملهم ، والتي هي وسيلة التواصل بينهم أفراداً وجماعات ، في كتبهم وصحفهم وإذاعاتهم وندواتهم ومؤتمراتهم ومعاملاتهم .

ذلك التقليد الأعمى من جانب غلاة القوميين المتأثرين بحركة الإحياء

وباللبرالية والعلمانية والثورة الفرنسية في أوربا ، يذكّرنا بقصة رمزية قديمة ، تتحدث عن حمارين كان أحدهُما يحمل مِلْحا وكان الآخر يحمل إسفنجا . رأى حامل الإسفنج صاحبه ينزل إلى الماء ، فيذيب بعض الملح ، ويخرج منه أخفَّ حملاً ، فخطر له أن يحصل على المزية نفسها بالأسلوب نفسه ، فكانت النتيجة على عكس ما توقعه ، وخرج من تجربته أثقلَ حملاً .

إن ما ينفع قوماً قد يُضِر بآخرين ، وما يزكو عليه نبات من العناصر والأجواء قد يقتل نباتاً آخر أو يؤذيه . والناسُ في ذلك ـ ككل خَلْق الله ـ طوائفُ وأمم ، يتمايزون في الطبائع والأمزجة وفي أساليب الحياة ووسائل التقدم والرقي ، وقد يقتل بعضَ جماعاتهم ما تصح به جماعة أخرى .

وإذا كانت العروبة ضرورة اقتصادية وحربية في مجال الصراع العالمي الذي لم يعد فيه مكان للكتل الصغيرة لضعف إمكانياتها ، ولعجزها عن الدفاع عن نفسها أمام الطامعين ، فإن الوحدة الاقتصادية والحربية لا تتم على أساس من الاقتناع العقلي وحده ، ولا بد لها ، لكي تكون وثيقة ودائمة ، أن تستند إلى إحساس عام مشترك ورغبةٍ صادقة مخلصة في مختلف بلاد العرب وعلى امتداد أوطانهم . وهذا الإحساس العام إنما هو اتجاه عاطفي وتآلف قلبي أولاً وقبل كل شيء ، فإدراكُ الفائدة التي تعود على العرب من وحدتهم الاقتصادية أو الحربية أمر قد يدركه رجال الاقتصاد ، أو رجال الحرب أو خاصة الناس ومفكروهم على وجه العموم . أما العامة ـ وهم سواد الناس وكثرتهم ـ فلا ينساقون إلى الوحدة إلا بدافع من عواطفهم ، وما استقر في نفوسهم من معتقدات . وربطُ العروبة بالإسلام هو وحده الذي يجمع العرب على هذا الإحساس المشترك ، فيجعلهم يداً واحدة على عدوهم ، وهو وحده الذي يمنح جهادهم صفة الإخلاص والفدائية ، وطول النفس في المصابرة والجلَد . على أنه يجب أن نعرف في كل حال أن الدولة العربية الواحدة ليست هي الصورة الوحيدة للجامعة العربية ، وليس التحريض على بعض النظم العربية وتقسيمُها إلى نظم رجعية ، ونظم تقدمية هو السبيل للوصول إلى هذه الجامعة ، بل لعلّ هذه

الصورة وهذا الأسلوب يعوّق المسيرة ، ويؤخر الوصول إلى الهدف ، ويُقيم في وجهه العقبات في بعض الأحيان ، ولكن اللُّب والصميم في هذه الجامعة العربية هو الحب المتبادل بإخلاص دون شائبة من ريبة ، أو سوء ظن بين الحكام والشعوب على السواء ، لأن الصراع في أي صورة من صوره لا يفيد إلا العدو ، ولأن الحب والمحاسنة بين الإخوة هو أقرب الطرق إلى تقويم الاعوجاج وتلافي الأخطاء .

ذلك هو حديث العُروبيين الذين يجردون العروبة من الإسلام ، على اختلاف مذاهبهم واتجاهاتهم ، أما الإسلاميون الذين يسيئون الظن بالعروبة أو القومية العربية ، بدعوى أنها تفتت الوحدة الإسلامية وتشق عصا المسلمين المجتمعين على الإسلام ، فتجعل منهم عرباً وغير عرب ، فلنا معهم حديث آخر .

إن الانحراف الذي صحب الدعوة في أول نشأتها بارتباطها بحضانات أجنبية لا يصح أن يكون مبرراً لمعارضتها الآن . فظروف نشأتها في ظل دولة إسلامية جامعة للشمل تختلف عن ظروفها اليوم مع تفرق الشمل واختلاف الكلمة . فإذا كانت هذه الدعوة قد فتّتْ بالأمس في عضد الجامعة الإسلامية ، فهي اليوم - إذا صُحِحت مسيرتها - الخطوة الأولى في الطريق إلى هذه الجامعة . فالعربُ هم أقرب الناس بين المسلمين إلى تحقيق وحدة جامعة بحكم اللغة المشتركة التي تربط بعضهم ببعض من ناحية ، والتي تربطهم بأصول الدين الإسلامي من ناحية أخرى ، وبحكم تجمع دولهم وتلاصقها في حيز مكاني واحد لا تقوم بين أجزائه عوائق أو فواصل طبيعية . وهم بحكم هذا التقارب والتآلف واتفاق العادات والأمزجة أو تقاربها على الأقل مهيّؤون لأن يكوِّنوا نواة إسلامية صلبة تُشع على العالم الإسلامي من ثقافة الإسلام . وتحمل من أعباء الإرشاد والتوعية والرعاية ما تعجز الدول العربية متفرقةً عن النهوض به . فالجامعة العربية هي نقطة البدء التي لا بديل منها في هذه المسيرة الطويلة نحو جامعة إسلامية لا سبيل إليها الآن ، مع انشغال كل بلد من بلاد المسلمين بمشكلاته

الخاصة ، ومع ترامي أطراف هذه البلاد ، وانعدام وسائل التواصل بينها باختلاف لغاتها وببعد شعوبها ـ بحكم هذه القطيعة ـ عن المعرفة الصحيحة للإسلام ذاتِه الذي يُراد جمعهم عليه . فالوحدة الحقيقية المهيَّأةُ أسبابها الآن هي وحدة البلاد العربية . أما البلاد الإسلامية الأخرى فلا بد أن تسبق وحدتها خطواتٌ أخرى ، أولها نشر اللغة العربية ، التي لا تتم جامعة بغيرها .

إن مقاومة الأخطاء والانحرافات في إدراك حدود العروبة ومقوّماتها بالهرب منها وبمهاجمة العروبة ذاتها هو ضرب من ضروب العجز وضيق الحيلة . والحزمُ في أن تواجّه هذه الأخطاء والانحرافات بتصحيحها وبيان زيفها . وسوف تكون العروبة الإسلامية عند ذاك مَحَطَّ آمال المسلمين جميعاً ، ومَهْوَى قلوبهم ، لأن الذين يعادونها منهم الآن إنما يعادونها لِما غلب على لسان زعمائها ومتفلسفيها من فهم عنصري يسقط الإسلام من حسابه حيناً ، ويعاديه ويحاربه في كثير من الأحيان ، بعد أن ترك الإسلاميون لهم الميدان يسرحون فيه كما يشاؤون دون رقيب أو حسيب .

# الفصل التاسع

# من آثار التغريب

# ٣

# القوميّة العربيّة والأدب العربي

القومية العربية موضوع كلام كثير في هذه الأيام ، يخوض فيه الخصوم والأولياء على السواء ، وكلهم يلبس ثياب الناصح الأمين . أما المخلصون من هؤلاء ، فهم لا يألون جهداً في تبيينها وجلاء ما خفي من محاسنها ، ومن وجوه الخير والنفع التي صُرف عنها الناس حين خدعوا بما روجه دعاة التجزئة والعصبيات الإقليمية . وأما خصومها ، فهم يحاولون أن يخرجوها عن طريقها بأن يلبسوها مفاهيمهم ، ويروجوا في داخل إطارها بضاعتهم ، حتى تصبح القومية العربية عنواناً فوق غلاف كتاب لا تحوي صفحاته حقيقة واحدة من حقائق هذا العنوان .

والذين يلبسون ثياب الناصح الأمين من أعداء القومية العربية قلة قليلة ، ولكن لهم أقلاماً - وإن كانت مأجورة في أكثر الأحيان - ومن ورائهم أموالاً - وإن كانت تخرج من خزائن العدو في كل الأحيان . وهم لا يعارضون صراحة ، لأنهم أضعف من أن يسبحوا ضد التيار ، وتيار القومية العربية غلاب في هذه الأيام ، ولأنهم طلاب عيش ، يتملقون السلطان - كل سلطان - بترديد ما يذهب إليه ويرضاه ، ويتملقون الجماهير بإسماعهم ما يحبون ، ولأنهم يرون أنهم أقدر على العمل ، وهم في داخل الحصون ، وأقدر على التوجيه ، وهم في صفوف الزاحفين ، ولأن التيار الشديد لا يطاق صده من وجهه كما كان يقول أمير الشعراء أحمد شوقي :

إن الأراقمَ لا يطاقُ لقاؤها وتنال من خلف بأطراف اليد

---

* محاضرة نشرت ضمن محاضرات الموسم الثقافي لجامعة الاسكندرية سنة ١٣٧٩ ( ١٩٥٩ م ) . ثم أعادت نشرها دار الإرشاد ببيروت سنة ١٣٨٩ ( ١٩٧٠ م ) .

ما هي القومية العربية على وجه التحديد؟ القومية مصدر صناعي من القوم ، والقوم : الجماعة من الناس. والعرب جماعة من هذه الجماعات ، تمتاز عن غيرها من الأقوام بصفات خاصة يجتمعون عليها من ناحية ، ويخالفون بها غيرهم من ناحية أخرى . فهم شخصية معنوية ، لهم في مجموعهم صفة الفردية التي تطبع صاحبها بطابع خاص يميزه عمن عداه . وروح القومية في كل حال ، هو الشعور بالتشابه من ناحية ، والشعور بالامتياز عن غيرهم من الأقوام من ناحية أخرى . فالشعور بالتشابه هو الذي يدعوهم إلى التآلف والتآخي والتناصر ، وهو الذي يقرب بين طباعهم وأمزجتهم وآرائهم ، حتى تصبح الكثرة الكثيرة وكأنها فرد واحد ، وتلتقي الإرادات المتعددة فكأنها إرادة واحدة ، بنياناً يشد بعضه بعضاً ، وجسداً واحداً إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالحمى والسهر . أما الشعور بالامتياز ، فهو الذي يحملهم على منافسة غيرهم وعلى بذل أقصى الجهد في سبيل التفوق ، وهو الذي يحميهم من أن يذوبوا وينحلوا ويذهبوا طعاماً للطامعين ، حين تتسلط عليهم قوة قاهرة لا قِبَل لهم بدفعها ، وهو الذي يجمع كلمتهم على مقاومة المتسلط الدخيل في مثل هذه الأزمات ، والجهاد في سبيل الخلاص من براثنه والتحرر من سلطانه . ذلك لأن مقاومة الاستعباد والاستغلال إنما تستمد روحها من أن المتسلط أجنبي غاصب ، ولص دخيل ، ومستبد جائر . فإذا انسلخت الأمم المستضعفة من تقاليدها وثقافاتها وحضاراتها ودخلت في تقاليد المتسلط عليها وثقافته وحضارته فقد أفنت نفسها فيه ، وينتهي بها الأمر إلى الإعجاب بمستعبديها وسكونها إليهم وأُنسها بهم . وعند ذلك لا تجد في نفسها ما يحفزها للسعي إلى التخلص من استعبادهم ، لأنها تفقد الإحساس بأنهم يستعبدونها حين تفقد الإحساس بأنهم غرباء عنها ، ولا تراهم إلا أهل فضل عليها ، أخرجوها من الظلمات إلى النور ، وقادوها من التخلف والهمجية إلى الحضارة والمدنية . ذلك هو السر فيما تبذله دول الاستعباد الغربي ـ على اختلافها من الشرق الى الغرب ـ من جهود وأموال ، لنشر دينها وحضارتها ، ولغتها وثقافتها ، في مناطق نفوذها . وهو ما يطلق عليه ساستهم ومستشرقوهم اسم Westernization .

من المهم أن نتذكر دائماً أن العالمية والمحلية كلتيهما دعوتان هدامتان . فالقومية العربية لها عدوّان : العصبيات المحلية التي يسعى دعاة التجزئة إلى بعثها وإحيائها ، والتي تؤدي إلى التفتيت والتشتيت ، والتي تفرق كلمة المجتمعين ، وتجعل الإخوان المتحابين أعداء متنابذين ، والنزعة العالمية التي تؤدي إلى إفناء الشخصية العربية وإذابتها في مفهوم شاسع واسع يشملها ويشمل أعداءها على السواء .

وقد حاربَنا أعداؤنا وسماسرتهم - ولا يزالون يحاربوننا - بالسلاحين كليهما . أحيوا العصبيات وألبسوها ثوب العلم في كثير من الأحيان : تاريخاً تارة ، وأدباً ودراسات اجتماعية مختلفة في تارات أخرى . ورددوا بيننا الكلام عن الإنسانية وعن التسامح ، حتى كاد كثير منا يظن أن من كرم الشيم أن يغض الطرف عن مستعبده ، وأن يحب جلاده ، وأن يفتح بابه على مصراعيه لكل لص ولكل مفسد لا يألوه عبثاً بمقدّساته ونشراً لدعاراته .

لذلك كله كانت الشخصية العربية ، هي القاعدة التي تستند إليها القومية العربية . وهذه الشخصية لا تصدر عن المعامل والمخابر والمصانع والدراسات النظرية والتطبيقية جملة ، لأن هذه في مجموعها ثابتة لا تتغير بين بلد وبلد ، ولا تتميز في قوم عنها في قوم آخرين . فالمصنع الروسي أو الأمريكي ينقل إلى بلاد العرب ، فيعمل في بلادهم وبأيديهم ، كما كان يعمل في بلاد الروس أو الأمريكيين وبأيديهم ، والحقيقة النظرية رياضيةً كانت أو فيزيقية أو كيميائية ، هي هي برموزها وأرقامها ومعادلاتها في كل مكان ، يشترك في إدراك حقائقها كل الناس بقدر واحد لا مجال للخلاف أو التفاوت فيه ، لأن من الممكن إعادة التجربة ومراجعتها والاستيثاق من صحتها والانتفاع بنتائجها على اختلاف الأزمنة والأمكنة . ولكن مصدر الشخصية العربية ، وصورتها وظلها في الوقت نفسه ، هي الدين والأخلاق ، والفنون والآداب ، والتقاليد والعادات . وإذا لم يكن هناك فيزيقا عربية ولا كيمياء عربية ولا فلك عربي ولا مصنع عربي ، فهناك أدب عربي ، وهناك زخرفة عربية وموسيقى عربية وخلق عربي وتقاليد

عربية . فالثقافة تختلف باختلاف الأجناس والبيئات والأديان ، لأنها لا تتصل بالملموس المحسوس أو المعقول المشترك كما هو الشأن في الدراسات التجريبية أو الرياضية ، ولكنها تتصل اتصالاً وثيقاً بقيم الخير والشر ، والجمال والقبح ، والحق والباطل ، والحرام والحلال . وهي جميعاً تعتمد ـ في كثير من الأحيان ـ على ما وراء المادة من الغيب الذي لا تتفق عليه العقول ولا تدركه الأفهام ، ولا تشمله التجربة ، ولا يتطاول إليه الفكر . فهناك خلاف واسع في تقدير الخير والشر بين الكافر الذي لا يرجو بعد الموت حياة ولا يرقب حساباً ، وبين المؤمن الذي يراقب في أعماله ثواب الله وعقابه . فبينما يرى الأول أن حرمان النفس مما تشتهيه ـ كلِّ ما تشتهيه ـ ضربٌ من الحماقة ليس له ما يبرره ، يرى الآخر أن الإدمان على الشهوات ، هو عين الحماقة وقصر النظر . والمتدين يرى التفريط في العرض والعفاف شراً ، بينما يرى الوجودي أن المحافظة على العفاف ضرب من السذاجة . والمتدين يرى ضبط النفس وكبح جماحها فضيلة ، بينما يراه الفرويدي شراً يسبب الكبت الذي يورث في زعمه الأمراض والعقد . والمتدين يرى صورة المرأة العارية قبيحة ، لأنه يرى معها قبح نفس صانعها ودنس شهواته التي تخالط صنعته ، فتنفر منها نفسه ، وقد يراها غير المتدين جميلة لأنه لا يرى فيها إلا مفاتنها ، ولأنها تخاطب شهواته وحواسه وحدها ، ولا تخاطب ضميره وخلقه ، أو هي تخاطب ضميراً وخلقاً يختلف عن ضمير المتدين وخلقه على الأصح .

والأدب من بين سائر الفنون ، هو أبرزها وأسماها إنسانية ، لأنه هو الفن الناطق ، وقديماً ميز الفلاسفة الإنسان من سائر الحيوان بأنه حيوان ناطق ، والواقع أن اللغة التي هي مادة الأدب ووسيلته إلى التعبير وعاء لكل ما في المجتمع من أنماط فكرية وخلقية وجمالية ، فهي صدى البيئة وسجل لما تتضمنه من قيم عليا ومن مُثُل .

والأدب العربي له طابعه الخاص الذي يميزه عن غيره من الآداب ، والذي يلتقي العرب عند الإعجاب به والطرب له دون غيره من الآداب . فيه

الوزن في أكمل صور ، الذي يقوم على توازي الساكن والمتحرك وتساويه . وفيه القافية التي تتوالى على مسافات زمانية متساوية لتُبرِز الوزنَ ، وتحدد بدء وحداته ونهاياتها. وفيه الصقل بالتنغيم الذي يَزُف البيت إلى سامعه صاخباً حيناً ، وهامساً حيناً آخر ، وحزيناً متراخياً تارة أخرى . وفيه الصور والألفاظ والأساليب العريقة التي تجر وراءها تاريخاً حافلاً طويلاً ، والتي تتضمن قدرة على الإثارة والإيحاء ، تجمعت حول نواتها جيلاً من بعد جيل ، وقرناً من بعد قرن ، خلال تنقلها بين الشفاه والآذان ، وتقلبها بين المعاني والأغراض ، فأصبحت كأنها مفاتيح سحرية لأودية عبقرية .

والإسلام مع ذلك كله حقيقة كبرى من حقائق العروبة ، وعنصر أصيل من مقومات مجتمعها وأدبها . ذلك لأنه قد أخذ منها وأعطى لها . أخذ منها لغتها وأعطاها قِيَمه ومُثله . نزل كتابه بلغتها ، وحُفظ تراثُه كله فيها ، بحيث أصبح من لوازم المسلمين على اختلاف أجناسهم ولغاتهم أن يتعلموها ليعرفوا أصول دينهم ، وليقيموا بها صلواتهم وعباداتهم . ثم إن الإسلام من ناحية أخرى هو الذي وحّد العرب ورفع ذكرهم ، ودفعهم إلى طريق المجد ، وحمل لغتهم إلى الآفاق ، وجمع المسلمين على الكتابة بحروفها ، لم يشذَّ على ذلك إلا الترك منذ ثورة الكماليين ، والجمهوريات الجنوبية في روسيا منذ الثورة البلشفية ، والأندونيسيون في السنوات الأخيرة . وهو الذي جمع الناطقين بها على قِيَمه ومُثُله في أُخُوَّةٍ زالت معها فوارق الجنس واللون . فالإسلام هو الذي حدَّد الشخصية العربية على مَرِّ العصور ، وربط آخرها بأولها ، لغةً وحضارةً وخُلُقاً . فدعاة القومية العربية متفقون على أنها تشمل ما بين الخليج والمحيط ، وهذه الرقعة من الأرض تضم جماعات من الناس لا يختلف باحث في أن الإسلام هو الذي جمعهم على لغته وقيمه ، وأن تاريخهم في العروبة يبدأ من إسلامهم ، لا تاريخ لهم فيها قبله ، وأن لكل منهم تاريخه المستقل وشخصيته المتميزة قبل الإسلام .

الإسلام ـ إذن ـ حقيقة كبرى من حقائق العروبة ، وعنصر أصيل من

مقوّماتها ، لا يتعارض ذلك مع حقيقة أخرى ، وهي أن بين العرب مَنْ لا يدين بالإسلام ، وقد أقرّهم الإسلام على دينهم ولم يُجبرهم على تركه ، بل حرّمَتْ شريعتُه على المسلمين أن يجبروهم على ترك دينهم . وقد شاركت هذه العناصر من غير المسلمين في الحضارة العربية ، ولكنها شاركت فيها في داخل الحدود التي رسمها الإسلام ، ولم تَجِدْ في ذلك حرجاً ، لأن الأصول الإسلامية التي ضبطت هذه الحضارة لم تتعارض مع دينهم في شيء ، بل لقد كان الشرود عن هذه الأصول الإسلامية - ولا زال - هو في الوقت نفسه شروداً عن كل دين سماوي . ولقد كان الذين يحاولون استبعاد هذا العنصر من مقومات العروبة ، والذين يخلقون حوله المشاكل ويخوفون المسلمين والمسيحيين منها على السواء ، كانوا ولا يزالون من دعاة اللا دينية التي لا يتماسك بها مجتمع ، ولا يصح عليها خلق ، ولا يطمئن في ظلها صاحب دين . أليس رسول الله إلى المسلمين ، عليه صلوات الله وسلامه ، هو المخاطب فيما أنزل الله سبحانه وتعالى عليه في قرآنه : ﴿قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطِ ، وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَالنَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ ، لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ . وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ (1) وهو المخاطب كذلك بقوله تعالى : ﴿فَلِذَلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ ، وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ . وَقُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ ، وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ . اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ . لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ . لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ . اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾ (2) ثم أليس المسلمون هم المخاطبين بقول الله تعالى في شأن اليهود والنصارى : ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ، إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ . وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ . وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ (3) .

---

(1) آل عمران : ٨٤ .

(2) الشورى : ١٥ .

(3) العنكبوت : ٤٦

وهذه المبادىء هي أحسن ما في دعوة اللادينيين الخداعة ، التي ينسبونها إلى العلم ، تزييناً لها في عقول السذّج ، حين يسمونها العِلْمانية ، Secularism زاعمين أنها تعتمد على البحث العلمي الصحيح ، وترفض التسليم بالمعتقدات المبنية على الإيمان بالغيب الذي لم يقم على صحته ـ حسب زعمهم ـ دليل . وأيّ شيء يبقى في تلك العلمانية اللادينيـة المادية بعد هذا التسامح الذي تصوره الآيات الكريمة أحسن تصوير ، إلا الجانبَ الهدام للأخلاق ، المهْدِرَ لأكرم ما في الإنسان من صفات نبيلة ، المخرِجَ للشعوب والأمم من طمأنينة الإيمان الراضية إلى قلق الكفر وثورته المتمردة الحاقدة ، التي لا تخمد نارها حتى تأتي على ما في المجتمع وتتركه رماداً !؟

على أن ذلك الطابع الخاص المميز للأدب العربي عما سواه لا يعني الجمود كما يزعمه الزاعمون ، ولا يقود إليه في أي حال وذلك لعدة أسباب : أولها : أن الجمود صفة لا وجود لها في الحياة ، لأن الحياة حركة ، ولأن الكائن الحي لو أراد الجمود ، وقصد إليه ، لما استطاعه ، فكل شيء في الحياة متغير . والناس مضطرون إلى التعبير عن أنفسهم وعن الحياة في مختلف نواحيها : في أدبهم ، وفي صحفهم ، وفي إذاعاتهم ، وفي قصصهم ، وفي كتبهم العلمية . والحرصُ على استعمال لغتنا العربية في كل هذه الميادين ينتهي حتماً إلى مسايرتها للحياة من ناحية ، وإلى تصفيتها وتنقيتها من ناحية أخرى . فتُستحدَث ألفاظ وصيغ تعبِّر عما جدَّ من المسمَّيات والمعاني من جهة ، ويسقط السخيف والثقيل والحوشي والمستهجن من ناحية أخرى ، لأن الأدباء والشعراء والنقاد والعلماء والدارسين سوف ينفرون من استعماله ، ومن ورائهم الذوق العربي العام الممثل في جمهور القراء والرواة ، وهم الذين يحكمون على الصالح بالبقاء ، لأنهم يتناقلونه خلفاً عن سلف وينشرونه في الآفاق ، بينما يحكمون على الساقط والسخيف الركيك بالموت لأنهم يهملونه ولا يكترثون له . وهؤلاء هم المحكمة الصادقة التي لا تخضع للأهواء ، ولا يجوز عليها التزييف والتزوير . والأمم مع ذلك تتواصل راضية وكارهة . فالذي يغلق بابه ويرفض أن يأخذ أو يعطي في السلم ، يضطر إلى أن يأخذ ويعطي في الحرب ، غازياً أو مغزواً .

وتواصلُ الأمم يؤدي إلى تبادل الثقافات ، ولكن الأمم والأقوام ليسوا في ذلك على سواء . فالأمم الحية تملك القدرة على النقد والتمييز ، فتستحسن وتستهجن ، وتعرف الصحيح من الفاسد . وهي بعد ذلك تهضم ما تقتبسه مما تستحسنه عند غيرها ، وتمتصه وتفنية في ذاتها ولا تُفني ذاتها فيه . فهي كالنبات الحي الذي يستعرض كنوز الأرض وجواهرها ، ثم يختار منها ما يصلح له ، وما يزكو عليه ، فإذا أخذ منه ، أخذ بمقدار ، وإذا أخذ بعدُ بمقدار ، حوّل كل ما يأخذه وما يستفيده من هذه العناصر إلى عصارات تسري في أنسجته ، وتجري في كيانه لتقوّي هذا الكيان ولا تنقضه ﴿وفي الأرض قِطَعٌ متجاوراتٌ ، وَجنَّاتٌ من أعنابٍ ، وزرعٌ ، ونَخِيلٌ صِنْوانٌ وغيرُ صِنْوان ، يُسْقَى بماءٍ واحدٍ ، ونُفَضِّل بعضَها على بعضٍ في الأُكُل . إنَّ في ذلك لآياتٍ لقومٍ يَعْقِلون﴾[1] .

وذلك هو الشأن في كل كائن حي . فالحيوان لا يأكل إلا ما يلائمه . بعض الحيوان لا يأكل إلا النبات ، وبعضه لا يأكل إلا اللحوم ، على اختلاف ما بينها جميعاً في تفضيل بعض الألوان على بعض ، وفي الاقتصار على أنواع دون أنواع . وهو يحوّل كل ما يأكله مما يحبه ويشتهيه ويستحسنه ومما يصلح له ويلائمه إلى دم من جنس دمه . وبغير هذا لا يصبح صالحاً لبناء أنسجة جديدة . فالله سبحانه وتعالى قد أعطى كل نوع من ذلك خَلْقَه ، وهداه إلى أسلوب معين ونهج خاص في غذائه وفي سلوكه . وقد يُقحم الجاهلُ على حياة بعض النبات أو الحيوان ما لا يلائمه مما يظن أنه أعود عليه بالنفع فيضنيه ويسقمه ، وقد يقتله . والناس في ذلك ـ ككل خلق الله ـ طوائف وأمم ، يتمايزون في الطبائع والأمزجة ، وفي غذاء الأبدان والأرواح والعقول ، وقد يقتل بعضَ جماعاتهم ما تصح به جماعة أخرى .

والمهم في ذلك كله هو أن يكون الاقتباس والتطور على كل حال بالقدر

---

(١) الرعد : ٤ .

الذي لا ينقلنا عن جِبلّتنا ولا يغير حقيقتنا ولا يقطع صلتنا بالماضي ، وبالقدر الذي لا يُخشى معه أنْ يتطور إلى قطع صلة الأجيال المقبلة بالجيل الماضي ، أو قطع صلة بعضها بالبعض الآخر . ذلك هو المقياس الصحيح الذي يؤمَن معه الزلل والعثار في كل دعوة إلى التطور ، سواء كان ذلك في لغة الأدب وموضوعاته ، أو قوالبه وأشكاله ، أو رسم حروفه وهجائه . وقد التزم العرب هذا المقياس في كل الأحوال ، فأصبحنا وكأن القرآن قد أُنزل فينا اليوم ، وكأنما شعراء العربية وفقهاؤها وفلاسفتها وكتابها وأطباؤها ورياضيوها وفيزيقيوها وكيميائيوها ومؤرخوها وجغرافيوها على اختلاف أزمانهم قد كتبوا ما كتبوا وألفوا ما ألفوا في الأمس القريب . ثم لم يمنع ذلك عربَ بغداد وعربَ الأندلس من الافتنان في الصور والأساليب والإبداع في مذاهب القول ، والتجديد في الأغراض والموضوعات ، ولم تضق معه عربية البدو عن الاتساع لما نقل العرب وما استحدثوا من معارف وفنون .

ومع ذلك كله فالآداب الضعيفة لا تُحْمَلُ على النهضة حملاً ، ولا تدفع إلى التطور دفعاً ، في طرق مخططة مقدرة تقديراً ، لأن ركود الأدب ونشاطه يتبع حال الأمم . فالأدب صدى للبيئة وسجل لحالات الأديب ومحيطه . فالأمة الناهضة التي تزخر نفوس أفرادها بالأمل والطموح لها أدب متوثب يتفجر نشاطاً . والأمة الخاملة الراكدة لها أدب ميت يردد في بلادةٍ ما قيل ، كأن الألفاظ فيه أكفان لا تضم إلا جثثاً . والأمة المستضعفة الذليلة لها أدب خاشع تحشوه عبارات الضراعة المستكينة . والأمة العابثة اللاهية لها أدب يصور تفكك عراها وانفصام وحدتها ، ترى الأديب فيه مشغولاً بنفسه وبشهواتها لا يبالي مما يجري حوله شيئاً . ولو أُمدّت الأمة الضعيفة بأدب قوي وحُشيت به أفواه أدبائها لم يلبث بعد جيل أن يعود إلى جبِلّة المنقول إليهم وطبعهم ، لأن مِعَدهم الضعيفة لا تهضمه . فهو كالنبات الغريب المنقول إلى غير بيئته لا يلبث أن يفقد خصائصه ويتوطن ، مرتداً إلى مثل خصائص نبات الإقليم المنقول إليه . فليُرِحْ دعاة تطوير الأدب بدعوى إنهاضه أنفسَهم مما يتكلفونه من عناء . فالأدب إذا

نهض بنهضة الأمة عرف طريقه . وهو يشقه بدافع من طبيعته وبتوجيه من فطرته وقيمه ومصلحته وتاريخه .

إن الجماعات البشرية في مجالات النشاط ، والجيوش المختلفة في ميادين القتال ، والفرق الرياضية في الملاعب والساحات ، تحتاج إلى أن تميز نفسها بمختلف الشارات ، فتتخذ الأعلام والأناشيد وأنماط الأزياء والعلامات والأشعرة والألوان . تفعل ذلك لتميز نفسها من غيرها ، فلا تضل في الزحام ، ولا تذوب عند الاختلاط ، ولا تنحل رابطتها عند المصادمة والنزال . وللعرب طابع يميزهم . ولهم شخصية قد ضلوا عنها في عصور الضعف والخمول ، وأضلهم عنها المستعبدون وأذنابهم وصنائعهم . ولن تتحقق لهم نهضة إلا إذا أحيوا هذه الشخصية وتمسكوا بمقوماتها ، وتعصبوا لرموزها وشاراتها ، وميزوا أنفسهم بطابعهم الخاص . وسيظلون بغير ذلك أذناباً ينقادون ولا يقودون ، ويقلدون ولا يبتكرون . وهذا الطابع العربي الموحد ممثل تمثيلاً قوياً صحيحاً في الأدب العربي العريق ، الذي سجل مُثُلنا العليا إيجاباً وسلباً في شعر الحماسة والأدب والرثاء والهجاء ، وفي الخطب وفي الرسائل بمختلف صنوفها ، بين ديوانية وإخوانية ووصفية ووعظية وأخلاقية .

ولكن بعض الناس يحاولون صرف الناشئة عن هذا الأدب تارة بتنقصه والغض منه والافتراء عليه ، وتارة بالدعوة إلى العناية بالآداب الحديثة . وما يتصل منها بالقوميات المحلية التي نفقت سوقها في أعقاب الحرب العالمية الأولى . وقد تحول أصحاب هذه الدعوة أخيراً إلى ستر أهدافهم بالدعوة إلى ما يسمونه « الأدب الشعبي » أو « الفولكلور » .

أما الذين يتنقصون الأدب العربي القديم ويعيبونه فهم يذكرون عيوباً ليس بينها عيب واحد يثبت على التحقيق . وأكثر هؤلاء من المفتونين بالأدب الأوروبي ، يريدون أن يحملوا الأدب العربي عليه ويفنوه فيه ، فيجعلوه باباً من أبوابه وأسلوباً من أساليبه وشعبة في واديه . فهم لا يستحسنون من تراث العرب إلا ما وافق مذهباً من مذاهب الغرب ، ويُقحمون على هذا التراث كلَّ

ما يجدونه في أدب الغرب ولا يجدون له نظيراً عندنا . فعابوا على الشعر العربي نظام القافية لأن الشعر الأوروبي خال منها . ووصفوا التأنق في التعبير والاحتفال بجرس الألفاظ بالغثاثة والتفاهة لأن اللغات الاوروبية في فقرها وضيقها تعجز عن مجاراة اللغة العربية فيه . وزعموا أن ذلك يحد من قدرة الشاعر على الانطلاق ويستنفد من جهده ما يَغُض من المعاني ويجور على الخيال ويتحكم فيها . وواقع الأمر أن القافية والزخارف ليست هي نفسُها عيباً . فهي كمال في انسجام النغم ورصف الألفاظ وتنسيق الصور . وقد جَمَع شعراء العرب في مختلف عصوره بينها وبين خصب الخيال ودقة المعنى وروعة الأسلوب . ولكن العيب عيب الفنان الضعيف الذي لا يستطيع أن يجمع بينها ، فلا يستوفي بعضها إلا بالغض من البعض الآخر والجور عليه .

وقالوا إن الشعر العربي شعر استجداء عاش على موائد الملوك والأمراء ، وأنه شعر مناسبات لا ينبعث فيه الشاعر إلا عن الرغبة في المشاركة والمجاملة دون أن تسوقه إلى ذلك عاطفة صادقة . وكانوا في هذه الدعوة منبعثين عما أغرق الشعرُ الأوروبي نفسَه فيه من فردية ينطوي فيها الشاعر على نفسه متغنياً بأفراحه ولذائذه ، وأحزانه وأشجانه ، وقد شغلته شهواتُه ، لا يبالي مصلحة عامة ولا يوقر ديناً ولا يرعى خلقاً . والواقع أن مشاركة الشاعر في المناسبات هي مظهر من مظاهر ارتباطه بالجماعة وتجاوبه معها ، وأنه لا يرى الخير إلا ما شمل الصحب والوطن كما قال الشاعر العربي القديم :

فلا هطلت عليّ ولا بأرضي سحائبُ ليس تنتظم البلادا

وليست فردية الشعر الأوروبي التي سادته في القرن الأخير إلا مظهراً من مظاهر تفكك الجماعة وانحلالها ، الذي يوشك أن يقضي على المجتمع الغربي ويورده موارد الهلاك .

أما أن الشعر العربي قد عاش على موائد الملوك والأمراء ، فكذلك كان الشأن في الشعر كله منذ عرفنا الأدب اليوناني والأدب اللاتيني حتى القرن الثامن عشر الميلادي في أوربا . عاش الشاعر دائماً في ظل سيد أو شريف يشمله

برعايته ويغدق عليه من ماله . ولم يستقل الشاعر بنفسه إلا بعد ظهور المطبعة والصحافة ، التي مكنته من الاعتماد على القرّاء في كسب رزقه وتحصيل معاشه . ثم كانت الإذاعة والخيالة من بعدُ فدعمت مكانه . على أن شعر المدح العربي ليس في لبه وصميمه شعر استجداء كما يزعمون . لأن الشاعر لا يصف فيه ممدوحه ولا يشكو حاجته في أكثر الأحيان ، ولكنه يصور قيماً إنسانية رفيعة مما كان العرب يحبونه ويعجبون به . وغاية ما في الأمر أنه ينسب هذه القيم الرفيعة للممدوح ، وقد لا يكون منها في قليل أو كثير . فهذا الشعر في لبه وفي صميمه شعر حماسة أروع ما تكون الحماسة . وكله تصوير للمُثل العربية العليا ، التي نحن الآن أحوج ما نكون إلى بثها في شبابنا لمقاومة موجة الضعف والانحلال التي يتعرض لها في الصحافة الرخيصة والقصص المبتذلة ، التي تفترس فيه كل أثرٍ للنخوة والمروءة والرجولة . ليس الدافع إلى المدح بالشيء المهم . ولكن المهم هو أن المادح يتصور مثله الأعلى في ممدوحه فيصوره مجسماً في الجرأة التي لا تقهر ، والهمة التي لا تقف في سبيلها العقبات ، والنخوة التي تخف لنجدة المستغيث ، والرحمة التي لا يخالطها ضعف ، والإباء الذي يرفض الظلم ويأبى الاستكانة والخضوع . ومن شاء فليقرأ مدائح المتنبي لسيف الدولة الحمداني . ومن شاء فلينظر في مثل قول أبي تمام في محمد بن حميد الطوسي حين استُشهد في حرب بابك الخُرَّمي :

فتىً دهرُه شطرانِ فيما ينوبه ... ففي بأسه شطرٌ ، وفي جوده شطر
فتىً مات بين الطعن والضرب مِيتةً ... تقوم مقام النصر إن فاته النصر
وما مات حتى مات مَضْرِبُ سيفه ... من الضرب واعتلَّت عليه القنا السُّمْر
وقد كان فَوْتُ الموتِ سهلاً فردّه ... إليه الحِفاظُ المرُّ والخُلُق الوَعْرُ
ونفسٌ تعاف العار حتى كأنما ... هو الكفر يوم الرَّوْع أو دونه الكفر
فأثبتَ في مستنْقَع الموت رِجْلَه ... وقال لها : من تحت أخْمَصِكِ الحَشْرُ
غدا غُدْوَةً ، والحمدُ نَسْجُ ردائه ... فلم ينصرف إلا وأكفانُه الأجر
مضى طاهرَ الأثواب لم تبق روضةٌ ... غداة ثَوى إلا اشتهتْ أنها قبر
ثَوَىَ في الثرى من كان يحيا به الثرى ... ويَغْمُرُ صَرْفَ الدهر نائلُه الغَمْرُ

عليكَ سلامُ الله وَقْفاً فإنني رأيتُ الكريمَ الحُر ليس له عُمْرُ

وليسأل السائل نفسه بعد ذلك : ما عيب القافية ؟ وما عيب البديع ؟ وما شأن الاستجداء ؟ وهل غض من قدر مثل هذا الشعر أنه شعر مناسبات ؟

وفُتِنوا بما استحدثه الغرب من مذاهب كانت صدى لظروف خاصة في البيئات التي أنتجتها ، كالرومانسية والرمزية والسوريالية والوجودية - وبعضها من مظاهر التدهور والانحلال - فدعوا إلى مثلها في الشعر العربي ، دون أن يكون من وراء ذلك هدف إلا مجردُ التقليد ، على ما فيه من ضرر في أكثر الأحيان . وسموا أنفسهم حين نقلوا ذلك كلَّه وقلدوه تقليد القرد وردَّدوه ترديد الببغاوات مجددين وعصريين ، وسموا الذين يكتبون في أسلوب آبائهم وأجدادهم وقومهم وعشيرتهم ، ويجرون على أنماطهم ، مقلدين وجامدين .

وزعموا أن القصيدة العربية مفككة لأن وحدتها البيت . ومن الحق أن قصيدة الشعر العربي وحدتُها البيت ، ولكن ليس صحيحاً أن ذلك قد أدى إلى تفكك القصيدة . فوحدة البيت شيء قد اقتضاه نظام القصيدة العربية من ناحية ، ودعا إليه تصور العرب لوظيفة الشعر والشاعر من ناحية أخرى . فالقصيدة العربية مقفّاة . وتذوقُ القافية والإحساسُ برنينها يستلزم وقفة قصيرة عقب كل بيت . لذلك استحسن العرب أن يكون ذلك موافقاً للفراغ من معنى جزئي يحسن عنده السكوت . ثم إن الشاعر عند العرب لم يكن صانع كلام فحسب ، ولكنه كان حكيماً يلخص الحياة في لبها وفي صميمها ، ويغوص وراء حقائقها في أعمق أغوارها . وكانوا يرون الشعر وسيلة لصقل النفس وتهذيبها . ولذلك سموه على اختلاف ألوانه باسم « الأدب » تغليباً لما كانوا يرون أنه الغرض الأصيل منه . وأصبح عندهم برهانَ الخطيب المُقْنِع وحجةَ المُناظِر التي لا تُغلب . كما قال أبو تمام في وصفه :

يُرى حِكْمَةً ما فيه ، وهو فُكاهةٌ ويُرْضَى بما يَقْضِي به ، وهو ظالم

وتصوُّرهم هذا لوظيفة الشعر والشاعر جعلهم يحبون في الشعر الحكمة والمثلَ السائر ، ويستحسنون منه ما كان أجزاءًا مفصلة ، يصلح كل جزء منها

لأن يُروَى ويُتمثَّل به ويردَّد وحده ، في مختلف المناسبات والمواطن والحالات . على أن استقلال كلِّ بيت بنفسه يَزين الشعر ولا يعيبه . لأنه يجعل القصيدة مفصَّلة كأنها حبات العِقْد ، لكل حبةٍ منها جمالها مفردة . ولكن اجتماع بعضها إلى بعض ينشيء لوناً آخر من الجمال ، هو جمال التوافق والانسجام والنظام .

أما دعاة التجزئة فقد نشطوا في أعقاب الحرب العالمية الأولى في الدعوة إلى بعث التاريخ القديم في كل جزء من أجزاء الوطن العربي ، وهو التاريخ السابق على استعرابها بدخولها في الإسلام واتخاذها لغته . فأطلت النعرة الفرعونية في مصر برأسها وأسفرت عن وجهها ، وغزا بها دعاتها كل ميدان : في الكتب المدرسية ، وفي النحت والتصوير ، وفي الصحافة ، وفي أنماط البناء ، وفي الأزياء ، وفي الأشعرة والشارات ، وفي الأدب والقصة منه بوجه خاص . وعارضوا بها الجامعة الإسلامية التي كانت هي السائدة قبل ذلك ، والجامعة العربية التي كانت تتهيأ لاحتلال مكانها على مسرح الحياة . ودعا فريق من هؤلاء الانفصاليين ـ وبعضهم لا يزال على قيد الحياة ـ إلى أن تقوم نهضتنا على بعث المجد الفرعوني القديم ، وذلك ( بالبحث عن موضع الاتصال بين مصر القديمة ومصر الحديثة في ميادين الأدب وكتب العقائد وطقوس العبادة ) ودعوا إلى ( تكوين فن مصري النزعة صريح في مصريته ) وإلى ( إبداع أدب مصري محليٍّ يصور أمانينا وآمالنا ، ويصور نيلنا وأرضنا المليئة بالسحر والجمال . يصور الروح المصري في القصة والفكاهة والمسرح . ويكون له طابع متميز عما للآداب الغربية والشرقية الأخرى ) . وقال أحدهم : إن أول ما يجب أن نولّي وجوهنا شطره هو الأدب الفرعوني ( فإذا لم يكن للكاتب ملكة ينميها أو وجدان يستمده من الأدب الفرعوني فليول وجهه شطر الأدب الريفي )[1] وفي ظل هذا الاتجاه نشطت الدعوة إلى اتخاذ اللهجة السوقية التي يسمونها ( العامية ) لغةً للأدب ، وللقصة بوجه خاص . وضربوا للناس مثلاً بما كان من نشأة اللغات الأوربية الحديثة على أنقاض اللغة اللاتينية .

ولقي هذا الاتجاه تشجيعاً ـ بل تحريضاً ـ من دول الاستعباد الغربي في كل

---

(١) لمزيد من التفصيل راجع : الاتجاهات الوطنية ٢ : ١٤٥ وما بعدها .

أجزاء الوطن العربي ، بل في كل بلاد المسلمين . وكان هدفهم من ذلك واضحاً . وهو تدعيم سياسة التجزئة التي نفذوها حين قطَّعوا أوصال العرب ، وذلك بتلوين الحياة المحلية في كل بلد من هذه البلاد بلون خاص يستند في مقوماته إلى أصوله الجاهلية الأولى . وبذلك تعود هذه البلاد التي توحدت منذ استعربت إلى مظاهر الفرقة والانشعاب التي سبقت ذلك التاريخ ، فيستريح المستغلون من احتمال تكتلها الذي يؤدي إلى تحررها ، ثم تكون هذه المدنيات الجديدة أكثر قبولاً لأصول المدنيات الغربية ، ويصبح كل شعب من هذه الشعوب أطوع لما يراد حمله عليه وزجهُ فيه من الصداقات ومناطق النفوذ ، بعد أن تتفكك عرى الأخوة العربية والإسلامية . ويعترف المستشرق . الإنجليزي هـ . أ . ر . جب بذلك في كتاب إلى أين يتجه الإسلام « Whither Islam » حيث يقول : ( وقد كان من أهم مظاهر سياسة التغريب في العالم الإسلامي تنمية الاهتمام ببعث الحضارات القديمة التي ازدهرت في البلاد المختلفة التي يشغلها المسلمون الآن . فمثل هذا الاهتمام موجود في تركيا وفي مصر وفي أندونيسيا وفي العراق وفي إيران . وقد تكون أهميته محصورة الآن في تقوية شعور العداء لأوروبا . ولكن من الممكن أن يلعب في المستقبل دوراً مهماً في تقوية القوميات المحلية وتدعيم مقوماتها ـ ص ٣٤٢ ط : لندن ١٩٣٢ ) .

وصحب هذه الدعوة نشاط البعوث الأجنبية في التنقيب عن الآثار والدعاية لما يكتشف منها . فملؤوا الدنيا كلاماً عما ظهر منها وقتذاك في مصر والشام والعراق . وكان من أكثر ما طنطنوا به قبر توت عنخ آمون الذي اكتشفه اللورد كارنارفون في مصر وقتذاك . ومما لا تخفى دلالته على بصير أن الثري الصهيوني ( روكفلر ) عرض تبرعه بعشرة ملايين من الدولارات لإنشاء متحف للآثار الفرعونية يلحق به معهد لتخريج المتخصصين في هذا الفن . وروكفلر ـ كما هو معروف ـ يهودي الأصل ، وهو من غلاة الصهيونيين . وسخاؤه بهذا المبلغ الضخم يدل على ما في هذا الاتجاه من مصلحة ظاهرة للصهيونية ، التي كانت حديثة العهد بالحصول على « وعد بلفور » وقتذاك . فقد كان من الواضح أن مثل هذا الوعد لا يمكن تنفيذه بإنشاء الوطن اليهودي إلا وسط هذه النعرات

الإقليمية المفرّقة التي تمنع من تكتل العرب واجتماعهم ، وهو تكتل يحول - إن تم - دون اغتصاب تلك القطعة الغالية من أرض الوطن العربي . ثم إن تطبيق هذا الاتجاه في فلسطين والاهتمام بالتاريخ السابق على استعرابها يفتح للصهيونية طريقاً إلى ادعاء الحق في هذا الجزء من أرض الوطن . والدليل القاطع على صدق هذا الاستنتاج هو ما نصت عليه المادة ٢١ من صك انتداب بريطانيا على فلسطين عقب الحرب العالمية الأولى . فقد أوجبت ( أن تضع الدولة المنتدبة وتنفذ في السنة الأولى من تاريخ تنفيذ هذا الانتداب قانوناً خاصاً بالآثار والعاديات ) .

هذه الدعوة المفرّقة المريبة تحاول في هذه الأيام أن تجد منفذاً للعودة إلى مسرح الحياة من جديد بعد أن طردتها منه القومية العربية . وهي لا تستطيع أن تعود في صورة الدعوة إلى الفرعونية أو الفينيقية أو الآشورية ، لأن وقت ذلك قد مضى وفات ، ولأن أصحاب هذه الدعوات قد قرروا أن يعملوا في داخل إطار القومية العربية ، وأن يسايروا التيار ويندسوا في غمار موكبه ، يهتفون مع الهاتفين ، بينما يعملون في الوقت نفسه على الانحراف به من داخله . لذلك ألبسوا دعوتهم الانفصالية هذه ثوباً جديداً تمسحوا فيه باسم خدّاع حبيب إلى القلوب ، وهو « الشعبية » فدعوا إلى « الفنون الشعبية » - والآداب الشعبية جزء منها - أو ما يسمونه « الفولكلور »

والفولكلور Folklore اصطلاح ظهر في أوربا للمرة الأولى في منتصف القرن الميلادي الماضي ، ليدل على الدراسات التي تتصل بعادات الشعوب وتقاليدهم وطقوسهم وأساطيرهم ومعتقداتهم وفنونهم وما يجري على ألسنتهم من أغان أو أمثال أو شتائم أو أهازيج ، يُدْرَس ذلك كله دراسة تاريخية من خلال الآثار والعاديات ، وتُستقصَى مظاهرُه الباقية في الجماعات البشرية المعاصرة . وقد انصرفت هذه الدراسة في أكثر الأحيان - ولا سيما في نشأتها الأولى - إلى المجتمعات المتخلفة وإلى المستعمرات ، بقصد التعمق في تحليل نفوس أصحابها وإدراك دوافعها ونوازعها ، وفَهْمِ ما يُنَظِّم عواطفها وتفكيرها من منطق ، بغية

الوصول إلى أمثل الطرق وأحذق الخطط للتمكن منهم واستغلالهم واستدامة عبوديتهم . وقد استُغِلَّت بعد ذلك في تدعيم بعض المذاهب والاتجاهات ، ولقيت عناية خاصة في ظل الشيوعية . ولما استولى علينا حب التقليد للأجنبي في الشر والخير ، كان من بين ما ابتُلينا به أننا أصبحنا لا نُعجب بأثر من آثارنا أو عادة من عاداتنا حتى نسمع تقريظ الأجنبي لها فنقرِّظها تبعاً له ، أو نرى اهتمامه بها وعنايته بدراستها فندرسها اقتداء به . وكان ( الفولكلور ) من بين ما انتقلت إلينا عدواه . ولما كان أكثر الناس يجهلون أهدافه الحقيقية الأولى والأخرى ، ظنوا أن المقصود هو الإشادة بهذه الألوان الشاذةِ حيناً ، والبذيئةِ حيناً آخر ، والمتخلفة تارة أخرى . فاتجه همهم إلى الدفاع عنها وتمجيدها ، والمحافظة عليها وتجميدها ، بزعم أنها هي طابعنا القومي المميِّز لنا ، الذي لا ينفك عنا ولا ننفك عنه . وكثر خلط المخلِّطين وتهريج المهرجين باسم الشعبية والواقعية ، كأن مهمة الأديب أو الفنان هي تسجيل الواقع وعرضهُ على الأنظار والأسماع في إسفافه وابتذاله ، وبكل تفاصيله وعوراته ، وكأن الأديب أو الفنان ليس مطالباً بأن يُصَفِّي هذا الواقع ويُجمِّله ويرتفع بنفسه عن أن يكون مجرد آلة للتسجيل .

ووجوهُ الشبه بين دعاةِ الفولكلور الجدد ودعاةِ التجزئة المستندة إلى القديم السابق على الإسلام ظاهرةٌ جليَّة . كلاهما يحاول رد عاداتنا وأنماط حياتنا إلى أصول قديمة ، لأنهما يزعمان أن تَغيُّر الدين في هذه البلاد من الوثنية إلى المسيحية ثم الإسلام وتغيُّرَ اللهجة والثقافة والحضارة فيها تبعاً لذلك من لغاتها القديمة إلى العربية وما بينهما من أطوار ، لم يقطع ما بين هذا التاريخ القديم وبين الحاضر الراهن من صلات . ودعاةُ الأدب الشعبي يشتركون مع دعاة هذه النزعة في جانب آخر يهدم القومية العربية من أساسها وهو الجانب اللغوي . فكلهم من غلاة الشعوبية الموكلين بالتفريق والتشتيت ، فهم يشتركون جميعاً في الدعوة إلى اتخاذ اللهجات السوقية التي يطلقون عليها ( العامية ) ، لأنها بزعمهم أصدق تعبيراً عن الشعب . وخبثاؤهم ممن يتدرجون في الوصول الى هذا الهدف وبلهاؤهم ممن تَغْمرُ بهم المواكب دون أن يعرفوا إلى أين يُساقون ، لا يبالون حين

يتوهمون المشاكل ويخلقونها وحين يرفعون أصواتهم بالدعوة إلى التطوير في اللغة وفي الأدب وفي رسم الحروف وفي قواعد النحو والإملاء ، أن يؤدي ذلك في الحال أو في المستقبل إلى بوار تراثنا كله ، وإلى أن تنقطع صلتنا به ، وأن يُضرب بينه وبين الأجيال المقبلة بسور من حديد . ومن الواضح أن قبول مبدأ التطوير والتسليم به والأخذ فيه لا ينتهي إلى حد معين أو مدى معروف يقف عنده المطّورون ، وأن كل خطوة تالية في التطور سوف تكون أيسر من سابقتها ، وأمعن في البعد عن المصدر الأول ، وفي توسيع شقة الخلاف الذي لا بد أن ينشأ بين المتفاهمين والمتعارفين ، من مشارق بلاد العرب إلى مغاربها .

على أن فساد دعاوي هؤلاء الناس ظاهر من الناحية الفنية الخالصة التي يحمّلها الداعون بهذه الدعوة أوزار دعوتهم في أغلب الأحيان . فالفن في صورته الكاملة الناضجة وسيلة من وسائل السمو فوق الواقع المُسِفّ ، يهدف إلى ترقية الذوق الساذج المتخلف وتثقيفه ، لا الهبوط بالذوق العام إلى مستوى الأذواق الفجة التي لم يهذبها التثقيف ، باسم الشعبية والواقعية . والفن الذي يستحق أن يجهد النقاد أنفسهم في تذوقه ونقده هو الأثر الذي أجهد الفنان نفسه في إنتاجه . فالنقاد غير مكلفين بعفو خواطر البدو والعوام ، لأن عفو خواطر العوام لا يصلح إلا للهو أمثالهم من العوام . أما عقول المثقفين فهي لا تجد في مثل هذا الإنتاج لذة أو متاعاً . والفن الراقي دائماً ، في كل عصر وفي كل مكان وفي كل لغة ، مقصور على الخواص ، لأن الأثر الذي يستحق الاعتبار والبقاء لا يصدر إلا عن قلة موهوبة . ومن المسلم به أن الموهبة والاستعداد الحَسَن لا ينمو وينضَج ويُخصب إلا على المران والتثقيف والعكوف على الدرس والتجويد . فالأدب بطبعه متعة عقلية وروحية . وهو بهذا الاعتبار ليس هواية شعبية . وليست المشكلة فيه مشكلة الألفاظ فحسب ، ولكنها مشكلة الأفكار والأخيلة التي تحتاج في تذوقها إلى مستوى ثقافي معين . فمهما نعمل على تيسير الألفاظ وجعلها في متناول عامة الناس فلن يستطيعوا إلا فهم ما يلائم عقولهم وثقافاتهم من الآداب السطحية التي لا تعبر عن أغوار الحقائق وأعماقها . ذلك هو المدلول الحقيقي لكلمة ( الأدب الشعبي ) . فالأدب الشعبي لا يتميز بلغته

فحسب . ولكنه يتميز أولاً وقبل كل شيء ، بسطحيته في التفكير ، وبساطته التي تلائم السُذج من البدائيين والجهال ، ولكنها لا تُشبع حاجات المثقفين وطلابِ المعرفة من أصحاب الفكر الرفيع والذوق الرهيف والمزاج الصافي الصقيل .

ومع ذلك كله فليس في الدنيا كلها أمة راقية تكتُب الشعر والأدب باللغة التي تتعامل بها في الأسواق . فالبدائيون وحدهم هم الذين يكتبون أدبهم بلغة الحديث . فإذا تطور هذا الأدب سما وارتفع عن لغة الحديث وخلف وراءه لغة الأسواق . ذلك لأن التعامل يحتاج إلى لغة سريعة الوفاء بالغرض ، ولكنه لا يحتاج إلى لغة دقيقة كحاجة العلم إليها ، ولا يحتاج ألى لغة جميلة مؤثرة كحاجة الشعر والأدب عموماً إليها . ولو اتُخذت لغة الأسواق لغة للأدب على ما يريد الخادعون والمخدوعون ، لتطورت وارتقت ، ولنشأ إلى جانبها حتماً لغة أخرى للتعامل وللحديث اليومي تتحرر من قواعد اللغة الأدبية وقيودها ، وتنزع عنها ما لا تحتاج إليه مما يفيد الدقة والجمال . ومن المسلَّم به أن الهوة التي تفصل لغة الأدب عن لغة الحديث تضيق بتقدم الأمم وانتشارِ الثقافة فيها . ولكن ذلك يجيء عن طريق ترويج لغة الأدب ورفع العامة إليها ، لا ترويج اللهجة السوقية والنزول بالخاصة إلى مستواها .

وإذا كان الأدب على ما بيّنا صُورَةً من البيئة التي تنشئه ، فهو في الوقت نفسه قوة دافعة موجِّهة في هذه البيئة . وهذا هو سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه يكتب لأبي موسى الأشعري فيقول له فيما يقول : مُرْ مَن قِبلَكَ بتعلم الشعر ، فإنه يدل على معالي الأمور وصواب الرأي ومعرفة الأنساب . وقد كان معاوية رضي الله عنه يقول : يجب على الرجل تأديبُ ولده ، والشعرُ أعلى مراتب الأدب . وقد حَدّثَ عن نفسه أنه هم بالهرب في وقعة صفين لشدة البلوى ، فلم يمنعه من ذلك إلا ما حَضَرَه من قول عَمْرو بن الإطنابة الخزرجي :

أبَتْ لي هِمّتي وأبَى بَلائي ... وأخْذي الحَمْدَ بالثمن الربيح

وإقحامي على المكروه نفسي    وضربي هامة البطل المُشيح
وقولي كلما جشأت وجاشت    مكانكِ تُحمدي أو تستريحي
لأدفع عن مآثر صالحات    وأحمي بَعْدُ عن عِرْضٍ صحيح

وقد حدثتكم منذ قليل عن دعاة الفرعونية ، كيف كانوا يستعينون على نشر دعوتهم بالأدب يجنّدونه لها . والأمثلة على مثله في صنيع الدول وأصحاب الدعوات كثير . فدول الاستعباد على اختلافها تستعين على إقرار سلطانها في مناطق نفوذها بترويج أدبها المذهبي والقومي ، وتنفق على ما يُؤلَّف فيه وما يترجم منه إلى لغات البلاد الوطنية أموالاً طائلة . فحين أرادت فرنسا أن تمتص الجزائر وتبتلعها كان أولُ ما استعانت به على محو شخصيتها وعَزْلها عن العرب أن فرضت عليها لغتها وثقافتها الفرنسية وحرّمت في الوقت نفسه تدريس اللغة العربية والتعامل بها . ولقد أراد الدكتور ابراهيم الكيلاني أن يقدم طائفة من أدباء الجزائر المعاصرين ، فاعتذر في مقدمة كتابه عن أن هذا الأدب مكتوب كله باللغة الفرنسية . وقد اهتم الجنرال كيللر حين تكلم عن مصالح فرنسا في كتابه « القضية العربية في نظر الغرب » بالثقافة الفرنسية بوجه خاص ، وهي التي تتمثل في المدارس والمستشفيات والمؤسسات الخيرية والمعاهد العلمية . وقال في صراحة : ( إن انتشار لغتنا وإشعاع ثقافتنا وأعمالنا الإنسانية وعظمة الأفكار والعبقرية الفرنسية ، هي الأعمال المكمِّلة لنا . وسوف لن نهملها أبداً ) .

وأثر الأدب على وجه الخصوص ، والفنون على وجه العموم ، في التوجيه الاجتماعي والتخطيط الاستعماري واضح لا يخفى على بصير . وإدراك هذه الحقيقة التي تصور أثر الأدب في التوجيه القومي شيء مهم جداً في المرحلة الراهنة التي يَضع العربُ فيها أُسُسَ بنائهم ونَهْضَتِهم .

من المهم أن ندرك أن هذا الخليط من الثقافات ومن سير الأبطال والعباقرة في مختلف الأجناس ، الذي يغمر الأسواق ويملأ صفحات الكتب التي يتداولها الشباب والطلاب لا يساعد على تدعيم القومية العربية وجمع الشباب حول قيمها ومثلها . ومن المهم أن ندرك أن اتجاه الأدب العربي الحديث للكلام

عن الإنسانية وعن العالمية هو اتجاه ضار وهدام بالقياس إلى القومية العربية . وهو اتجاه ضار وهدام بالقياس إلى كل قومية ناشئة . لأنه يعوق حركة التجمع والتكتل ، ويضعف حدتها ، ويقلل من الاندفاع العاطفي الموجه إليها ، ويبعثر الطاقة المحدودة المنصرفة إلى بنائها . فشيوع مثل هذا الاتجاه في أدبنا يصرف العرب عن الالتفاف حول العروبة ، لأنه يلغيها ويفنيها ويذيبها في مفهوم شائع واسع يشملها ويشمل أعداءها على مستوى واحد . إن الأقوياء وحدهم هم أصحاب الحق في التحدث عن الرحمة والإنسانية والسلام والعالمية . أما الضعفاء والفقراء والمتخلفون ممن يتحفزون للنهوض والوثوب فينبغي أن يكون حديثهم كلُّه موجهاً لما يُعِين على تكتلهم وتميزهم عن الجماعات البشرية الأخرى .

ومن أكبر ما خدع به الناس ـ والجامعيون منهم بوجه خاص ـ ما زعمه لهم بعض المستشرقين من أن الدراسات العربية والإسلامية لا تصح ولا تكون جديرة بالتقدير ومستقيمةً على موازين العلم حتى يتجرد كاتبها من عاطفته الدينية والوطنية فينسى أنه عربي حين يكتب تاريخ العرب ، وينسى أنه مسلم حين يكتب تاريخ المسلمين . وليس فيما راج بين الناس من مفتريات مغالطةٌ أقبحُ ولا أخطرُ من هذا الزعم الباطل الذي يسلخ العرب من عروبتهم والمسلمين من إسلامهم باسم العلم . فالتاريخ القومي والآداب القومية لا تدرس دراسة موضوعية ، ولكنها تستخدم لغرضٍ وغاية ، فتُوجَّه لتنمية ثقة الناس بأنفسهم ، واعتدادِهم بتراثهم وأبطالهم ، وزيادةِ روابطهم الوطنية تماسكاً . وقد كانت هذه الكتابات دائماً ـ ولا تزال ـ مصبوغةً بصبغة قومية ومذهبية في كل زمان ومكان . والدليلُ القاطع على ذلك هو أن كلَّ نظامٍ جديد في أي دولة من الدول يُعيد كتابة التاريخ القومي لهذه الدولة بما يناسب مذهبه وأهدافه .

إن الأدب العربي القديم ، شعرَه ونثرَه ، هوالتراث المشترك الذي تلتقي عنده الشعوب العربية وتفاخر به . فالعناية به وصرف الشباب إليه من أنجع الوسائل لإحياء روح العروبة فيهم وإزالة ما أحدث الزمن والظروف من فوارق

وحوائل . أما إهمالُه وتوجيهُ أكثر العناية إلى الأدب الحديث ، بل التافه منه في الأعم الأغلب ، وتجنُّبُ ما كان منه على منوال القديم جزالةً وروعةً وفخامةَ أسلوبٍ واحتفالاً بالمعاني الكبار ، فهو خليق أن يعين على تدعيم ما يدبره بعض المفسدين ، فيسلكون إليه مختلِف المسالك ويعالجونه بشتى الأساليب ، حين يسعون إلى فصل حياتنا الراهنةِ والمستقبلَة عن مصادرها الأولى ، حتى تتفرق جماعتنا ويتشتت شملُنا ، وحتى لا تكونَ أخلاقنا امتداداً لخُلُق آبائنا ، ولا تكونَ أذواقُنا امتداداً لأذواقهم ، ولا تكون لغتنا وأساليبنا امتداداً للغتهم وأساليبهم ، وحتى لا تكون مذاهبنا في الفن والأدب امتداداً لفنونهم وآدابهم ، بل لا يكونَ إسلامُنا امتداداً لإسلامهم .

والخطر الخفي الذي يكمن من وراء مثل هذا الاتجاه هو تنشئة جيل من أبناء العرب لا يستطيع أن يتذوق أساليب البيان العربي الأصيلة ، ولا يحلو في أذنه وفي ذوقه إلا أساليبُ البيان الغربي وموضوعاتُ الأدب الغربي . وإذا نفر الشباب من شعر المتنبي وأبي تمام ، بل من أسلوب القرآن ، فانصرف عنه ، ثم استخف به واحتقره ، ثم عجز عن تذوقه وعن فهمه ، فقد حكمنا على كل هذا الأدب بالكساد ثم بالموت . وإذا نجح أصحاب هذه الاتجاهات في أن يجعلوا ( المجتمع الجديد ) الذي يتحدثون عنه مقطوعَ الصلة بماضينا في الدين وفي اللغة وفي العادات وفي الذوق الفني وفي المزاج وفي التقنين الخُلُقي ، فأي جامعة يمكن أن تجمعنا عند ذاك ؟ وأي طابع يمكن أن يميزنا من سائر خلق الله ويجعل لنا الحق في أن نقول : إننا قوم ، إننا عرب ؟ وإذا فقدنا طابعنا الذي يميزنا بوصفنا جماعةً أو قوماً أو أمة فقد فقدنا كِياننا ، وفقدنا القدرة على التكتل والتجمع ، وأصبح من أيسر الأشياء على الشرق أو الغرب أو كائنٍ من كان من خَلْق الله أن يستلحقنا كما كان السادةُ يستلحقون العبيد في عصور الرق .

وبعد . فأي شيء مما تحبه الفطرة النقية ، ومما يصلح لرياضة الأذواق الرفيعة ، وإزجاءِ المتعة للنفوس المهذبة ، والتماس الأسوة أو العزاء أو المَثَل ،

مما يكون صدى لعواطف الناس في مختلف حالاتهم - أي شيء من ذلك كله يعز على من يلتمسه في أدبنا العربي العريق ؟

هذا شاعر بدوي من شعراء الدولة الأموية هو الصِّمَّة بن عبد الله ، كان شريفاً ناسكاً عابداً. خطب ابنة عمه ، واستعان أباه وعشيرته في مهرها فلم يُنجِدوه . وعزت عليه نفسه فتحمّل راحلاً من وطنه في ( نجد ) إلى الشام . فلما طال مقامه بها حن إلى وطنه وإلى ابنة عمه ( رَيّا ) فقال :

حَنَنْتَ إلى رَيّا ، ونَفْسُكَ باعَدَتْ مـزارَكَ من رَيّا وشَعْبـاكُما مَعَـا
فما حسنٌ أن تأتيَ الأمرَ طائعاً وتجزعَ أن داعي الصَّبابة أسْمَعَا
قفا ودِّعا نجداً ومن حَلّ بالحِمَى وقَـلّ لِنَجْدٍ عنـدنا أن يُـوَدَّعـا
بنَفْسيَ تلكَ الأرْضُ ، ما أطيبَ الرُّبَى ومـا أطيب المُصْطافَ والمَتَـرَبَّعـا
وليست عَشِيّاتُ الحِمَى برواجِعٍ عليكَ ، ولكن خَلِّ عينيكَ تَدْمَعَا
ولما رأيتُ ( البِشْرَ) أعْرَضَ دونَنَا وحالت بناتُ الشوق يَحْنِنّ نُزّعا
بكَتْ عيني اليسرى ، فلما زجرتُها عن الجهل بعد الحلم أسْبَلَتا مَعَا
تَلَفَّتُّ نحوَ الحيِّ حتى وجَدْتُني وَجِعْتُ من الإصغاء لِيتاً وأخْدَعا
وأذكُـرُ أيـامَ الحِمَى ثم أنْثَني على كَبِدِي من خَشْيَةٍ أن تَصَدَّعا

أليس هذا هو الغزل العف الذي ينبغي أن يكون بديلاً من الشعر العاري والقصص الجنسي المدمِّر ؟

وهذا مُتَمِّم بن نُوَيْرة صاحبُ الشعر الباكي الكثير في أخيه مالك بن نُوَيْرة ، فارسِ تميم ، الذي قَتَلَتْه جيوشُ المسلمين في حرب الرِّدَّة . وكان متمم هذا أعور دميماً . وكان قليل التصرف في أمر نفسه لأن أخاه مالكاً كان يكفيه ، فلما بلغه خبرُ مقتله قدم إلى مسجد رسول الله ﷺ ، وصلى خلف أبي بكر رضي الله عنه . فلما فرغ من صلاته وانفتل من محرابه قام مُتَمِّم بحذائه واتكأ على سِيَةِ قوسه ، ثم أنشد :

نِعْمَ القتيلُ إذا الرياحُ تناوَحتْ  خَلْفَ البيوت قَتَلْتَ يا بن الأزور[1]
أدَعَوْتَهُ باللهِ ثم غَدَرْتَه ؟  لو هُو دعاكَ بِذِمّةٍ لم يغدر

وأومأ إلى أبي بكر . فقال أبو بكر رضي الله عنه : والله ما دعوتُه ولا غدرتُه . ثم مضى مُتَمّم يقول :

ولَنِعْم حَشْوُ الدِّرْعِ كان وحاسراً  ولَنِعْم مَأوَى الطّارقِ المُتَنَوِّرِ[2]
لا يُمسِكُ الفحشاء تحتَ ثيابه  حُلوٌ شمائلهُ عَفيفُ المِئْزَرِ

ثم بكى وانحطّ على سِيَةِ قوسه ، فما زال يبكي حتى دمعت عينه العوراء . فقام إليه عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال له : لَوَدِدْت لو أنك رثيتَ زيداً أخي بمثل ما رثيتَ به مالكاً أخاكَ ! فقال : يا أبا حفص ! والله لو علمت أن أخي صار بحيث صار أخوكَ ما رثيته . فقال عمر : ما عزّاني أحدٌ عن أخي بمثل تعزيته . ومتمّم هذا هو القائل :

لقد لامني عند القبور على البُكا  رفيقي لتَذْرافِ الدّموع السّوافِكِ
فقال : أتَبْكي كُلّ قَبْرٍ رأيتَه  لِقَبْرٍ ثَوى بين اللِّوَى فالدّكادِكِ
فقلتُ له : إن الشَّجى يَبْعَثُ الشَّجى  فدَعْني فهذا كلُّه قَبْرُ مالِكِ

أليس في مثل هذا القصص متاع ؟ أليس فيه لمن يلتمس المأساة وترتاح نفسه إليها غِناء ؟

وهذا جُؤيَّة بن النَّضْر تلومه زوجه ( طُرَيْفَة ) على جوده الذي لا يُبْقي من المال شيئاً ، فيقول لها :

قالت طُرَيْفَةُ : ما تَبْقى دراهمُنا  وما بنا سَرَفٌ فيها ولا خُرُقٌ
إنّا إذا اجتمعَتْ يوماً دراهمُنا  ظلّتْ إلى طُرق المعروفِ تَسْتَبِقُ

---

(١) هو ضرار بن الأزور الأسدي ، الذي أمره خالد بن الوليد بقتل مالك بن نويرة .

(٢) المتنور : الضيف الذي يتلفت في الليل باحثاً عن نيران السادة والكرماء التي يوقدونها لهداية أبناء السبيل وإيوائهم .

لا يألفُ الدرهمُ المضروبُ صُرّتَنا    لكن يمرّ عليها وهو مُنْطَلِق
حتى يصيرَ إلى نَذْلٍ يُخلّده    يكاد من صَرّه إيّاه يَنْمَزِقُ

أليس في مثل هذا الشعر أسوةٌ حسنة لمن يلتمس معالي الأخلاق في مصادرها ؟

وهذا أبو نواس يسخر من رجل بخيل اسمه إسماعيل ، فيزعم أنه يجمع أنصاف الأرغفة وما يتبقى على المائدة من كِسرَ الخبز ، فيلفق بعضها إلى بعض ويرفوها لتستوي أرغفة صحاحاً . ثم يزعم أن لهذا البخيل مذهباً جديداً في الماء أيضاً . فهو لا يسقي ضيفه الماء العذب خالصاً كما يشربه هو . ولكنه يقدمه له مخلوطاً بماء البئر ، ويخص نفسه بالماء الصرف :

خُبْزُ إسماعيلَ كالوَشْـ    ـيِ إذا ما شُقّ يُرفَا
عجباً من أثرِ الصَّنْـ    ـعةِ فيه كيف يَخْفَى
إنّ رَفّاءَكَ هذا    ألطفُ الأمّةِ كَفّا
وله في الماء أيضاً    عَمَلٌ أبدَعُ ظَرْفا
مَزْجُهُ العذْبَ بماء الـ    ـبِئرِ كَيْ يسزدادَ ضِعْفا
فهو لا يُعْطِيكَ منهُ    مثلَ ما يشرَبُ صِرْفا

أليس في مثل هذا الشعر متاع لملتمس الدُّعابة والفكاهة ؟

* * * *

إن القدرة على تذوق مثل هذا الشعر ، وحفظَ طائفةٍ صالحة منه ، ينبغي أن يكون قدراً مشتركاً بين سائر العرب ، وأن يكون هو القاعدةَ التي تقوم عليها القومية العربيةُ . فالاعتزاز باللغة القومية ، والقدرةُ على التعبير بها تعبيراً سليماً رفيعاً وعلى تذوق روائعها ، جزءٌ أصيل من الاعتزاز بالقومية، ومقياسٌ دقيق للتمسك بها ، والحرصِ عليها والتزامِها . لذلك كان من أكبر ما يُعِين على تدعيم القومية العربية وجمع الناس حول قِيَمها ، أن تكون مثلُ هذه الذخيرة من الأدب العربي والتاريخ الإسلامي هي عُدّةَ كل مثقف مهما تكن مهنته ، لا

تكمل ثقافته بغيرها . ولقد أتى على العرب حينٌ من الدهر كان العربي فيه يتطاول ويزهو بمعرفة أعلام الأدب الغربي ومفكريه ولا يخجل أن يتبجح بجهله تراث قومه ، أدباً وتاريخاً وحضارة . وقد آن للعرب أن يعرفوا أن عروبتهم هي عروبةُ فكرٍ وسلوكٍ وثقافةٍ وذوقٍ أولاً وقبل كل شيء ، وأن الذي يصرفهم عن هذا الطريق ويبغّضه إليهم ليس إلا عدواً في ثياب صديق .

# المراجع التي وردت الإحالة إليها في الكتاب


١ ـ الاتجاهات الحديثة في الإسلام : س . أ . ر . جب ترجمة كامل سليمان بيروت ١٩٥٤

٢ ـ الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر ( جزءان ) : محمد محمد حسين بيروت ١٩٧٠

٣ ـ أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك : خير الدين باشا التونسي تونس ١٢٨٤ هـ

٤ ـ بلايا بوزا : محمد الجنبيهي مصر ـ ؟ ـ

٥ ـ تاريخ الأستاذ الإمام ـ الجزء الأول : محمد رشيد رضا مصر ـ ١٣٥٠ هـ

٦ ـ تاريخ الأستاذ الإمام ـ الجزء الثاني : محمد رشيد رضا . مصر ـ ١٣٤٤ هـ

٧ ـ تاريخ ابن خلدون مصر . طبع بولاق

٨ ـ تاريخ الدولة العلية العثمانية : محمد فريد مصر ـ ١٩١٢

٩ ـ تخليص الإبريز في تلخيص باريز : رفاعة الطهطاوي مصر ـ وزارة الثقافة ١٩٥٨

١٠ ـ تيارات أدبية من الشرق والغرب : ابرهيم سلامة مصر ـ الانجلو ١٩٥١

١١ ـ الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة : ترجمة محمد خلف الله مصر ـ فرانكلين ١٩٥٦

١٢ ـ جمال الدين الأسد بادي : ميرزا لطف الله ـ ترجمة صادق نشأت وعبد النعيم حسنين مصر ـ النهضة ١٩٥٧

١٣ ـ جمال الدين الأفغاني : محمود قاسم مصر ـ ؟

١٤ ـ حاضر العالم الإسلامي : لوثروب ستودارد ـ ترجمة عجاج نويهض وتعليق شكيب أرسلان مصر ـ السلفية ١٣٤٣ هـ

١٥ ـ الحركة الأدبية والفكرية في تونس : محمد الفاضل بن عاشور مصر ـ معهد الدراسات العليا ١٩٥٦

١٦ ـ الخلافة أو الإمة العظمى : رشيد رضا مطبعة المنار بمصر ١٣٤٠

١٧ ـ خاطرات جمال الدين الأفغاني : محمد باشا المخزومي بيروت ١٩٣١

١٨ ـ الشرق الأدنى : مجتمعه وثقافته : مؤتمر برنستون ١٩٤٧ ـ ترجمة عبد الرحمن أيوب مصر ـ الألف كتاب رقم ١١٦

١٩ ـ العقود اللؤلؤية في المدائح النبوية : يوسف النبهاني

٢٠ ـ مجموعة اسناد ومدارك جاب نهده درباره : جمال الدين

مشهور به أفغاني : أوراق جمال الدين الأفغاني — طهران : مطبوعات الجامعة ١٩٦٣
٢١ ـ المرشد الأمين للبنات والبنين : رفاعة الطهطاوي — مصر ـ ١٢٨٩ هـ
٢٢ ـ مقدمة كتاب أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك : خير الدين التونسي — الاسكندرية ـ ١٢٩٩ هـ
٢٣ ـ مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية : رفاعة الطهطاوي — مصر ١٣٣٠ هـ ـ ١٩١٢ م
٢٤ ـ موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين ( ٤ أجزاء ) : مصطفى صبري — مصر ـ الحلبي
٢٥ ـ النور الأعظم ( مطبوع على الآلة الكاتبة )
٢٦ ـ يسر الخلافة : رشيد رضا — مصر . مطبعة المنار

27 - Arabic Thought in the Liberal Age: A. Hourani — Oxford 1962
28 - Egypt Since Cromer: Lord Loyd — London 1933
29 - Islam in Modern History: W. C. Smith — Princeton 1957
30 - Modern Egypt: The Earl of Cromer — London 1911
31 - Reports by His Magesty's agent and Councel on The finances, Administration and condition of Egypt and the Sudan: Printed to both houses of Parliament by command of His Magesty — London Harrison and Sons
32 - My Diaries: W. Blunt
33 - Whither Islam? : H. A. R. Gibb — London 1932

# فهرس أبجدي

« أ »

« ب »

« ت »



« ث »

« ج »



« ح »

« خ »



« د »

« ر »



« ز »



« س »

## « ش »



## « ص »

« غ »

« ف »



« ق »



« ك »

« ل »



« م »

« ن »

# فهـــرس الموضوعات

## مقـدّمة

## ص ٥ ـ ٩

## الفصل الأول
## البذور الأولى
## ص ١١ ـ ٤٠

## الفصل الثاني
## التغريب
## ٤١ - ٦٠

## الفصل الثالث
## الأفغاني ومحمد عبده
## ٦١ - ١٠٠

## الفصل الرابع
## التغريب في دراسات المستشرقين

« أ »

### الشرق الأدنى - مجتمعه وثقافته
### ١٠١ - ١٢٤

## الفصل الخامس
## التغريب في دراسات المستشرقين
## « ٢ »
## الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة
## ١٢٥ - ١٤٥

## الفصل السادس
## التغريب في دراسات المستشرقين
## « ٣ »
## الإسلام في العصر الحديث
## ١٤٦ - ١٦٩

## الفصل السابع
## من آثار التغريب
## « ١ »
## الإسلام والعالمية
## ١٧١ - ١٩٣

من آثار التغريب

« ٢ »

# الإسلام والقومية العربية
## ١٩٥ - ٢٢١

# الفصل التاسع
# من آثار التغريب
## « ٣ »
## القومية العربية والأدب العربي
## ٢٢٣ - ٢٤٨